# 梵蒂岡圖書館藏
# 明清中西文化交流史
# 文獻叢刊

（第一輯）

10

張西平　［意］馬西尼（Federico Masini）
任大援　［意］裴佐寧（Ambrogio M. Piazzoni）
主編

大象出版社

# 梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊（第一輯）

10

張西平［意］馬西尼（Federico Masini）
任大援［意］裴佐寧（Ambrogio M. Piazzoni）主編

大象出版社

# 目錄

超性學要　三十卷目錄四卷（卷一至卷八）……［意］利類思譯義　一

# 超性學要

三十卷目錄四卷
（卷一至卷八）

〔意〕利類思譯義

# 超性學要 卷之一

5.ª Num. C. 19
Tom. 1. A Tribus de Deo,
et Attributis Divinis
P. Ch. Burgham S.J.

9
極西利類思譯義
超性學要
北京天主堂梓行

耶穌會

後學　利類思譯義

金彌格

郭納爵　訂

安文思

直會　郭納爵　准

# 序

維皇錫福恒性班矣私智
紛糅靈承獨矣不有孽種
亢宗何彰不有象賢亭毓
疑薄夫不物物匠意以成

冶而莫禁不祥之躍鳴不
事事排縶以就彀而時有
應節之破的則錫福同而
自求以承福者異也是知
性學淳漓從人介慶非天

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

之有以抑揚之學者能由
性見天由天驗全深洞夫
林總均秩衰益無庸物我
參觀功用互證于聲臭睹
聞表順符帝則盡人而皆

修吉庚無負臨汝默默牖意
乎今觀超性學要譯義娓
娓數千言疏引駁正不憚
覼縷旨各循倫義期蔽類
昌明天學喫緊爲人撮其

要領與吾儒昭事上帝求福不回之指歸其揆未嘗不一弟吾儒之言上帝者不可形埒而西儒之言天主者確有宗傳斯不無差

別耳語曰東西海有聖人出焉此心此理同也南北海有聖人出焉此心此理同也亶其然與西蜀胡世安題

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

# 超性學要自序

大西之學凡六科惟道科爲最貴且要蓋諸科人學而道科天學也以彼較此猶飛螢之於太陽萬不及矣學者徒工人學不精天學則無以明萬有之始終與人類之本向生死之大事雖美文章徹義理

諳度數審事宜其學總爲無根何能滿適人心止於當然之至善享內外之眞福乎故非人學天學無先資非天學人學無歸宿必也兩學先後聯貫乃爲有成也天學西文曰陡祿日亞云陡指天主本稱陡斯云祿日亞指講究天主事理

也天主事理匪夷所思咸賴古今
聖經爲準蓋聖經傳自天主或默
啓人或遣神詔或係降生口授古
來代有聖賢著論發明能令教理
大彰無復疑義異說百種當之立
見瘢疵隨自消滅而我萬民乃得
罄誠滌慮以歸一宗其間杰出一

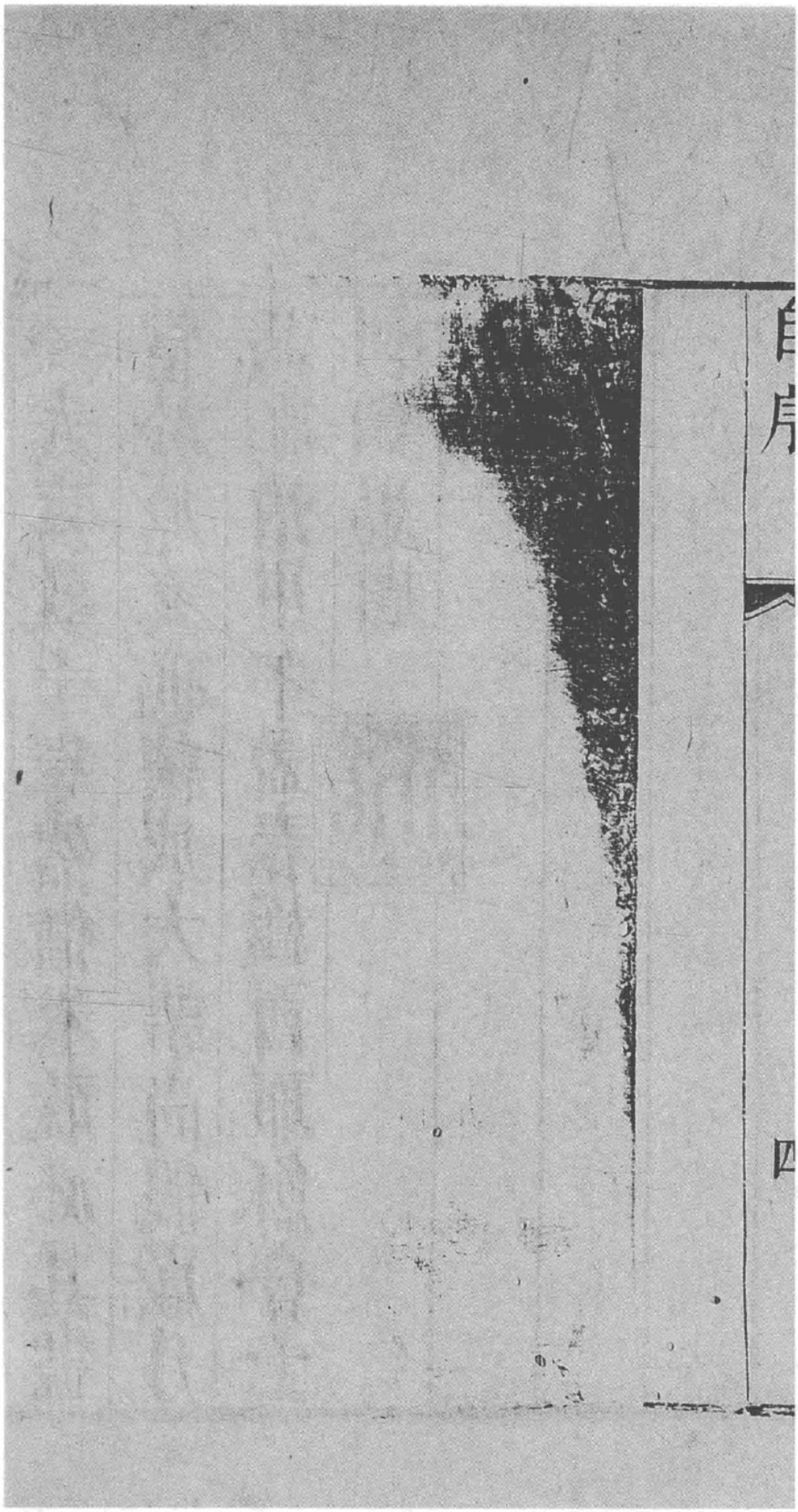
自序

大聖多瑪斯後天主降生一千二百餘年產意大里亞國乃更詳考聖經暨古聖註撰會其要領彙以獨見立爲定論若一學海然書成命曰陡祿日亞義據宏深旨歸精確自後學天學者悉禀仰焉是書有三大支支分爲論論凡數百論

分爲章章凡數千章分爲辯爲反爲解爲答而辯反解答中又各有始有終此其數則更僕難終矣然而由初迄末層層相發序若鱗次纍纍交承貫以珠連望之浩瀚擬河漢之無極悉意探窮劫解靈詮隨觸而出讀者莫不爽然自失怡

然首肯也學者惟爲羣言之折衷
諸理之正鵠百學之領袖萬聖之
師資豈不然哉旅人九萬里東來
仰承先哲正傳願偕同志將此書
遍譯華言以告當世自慚才智庸
陋下筆維難兼之文以地殊言以
數限反覆商求加增新語勉完第

一大支數十卷然猶未敢必其盡當於原文也續成大業尚假歲月焉順治甲午孟春極西耶穌會士利類思題



# 超性學要凡例

一超性學本名陡祿日亞論非人性之明所能及者乃出天主親示之訓用超性之實義引人得永福也他學但依本性之力推求物理不免差謬豈能引人得之哉詳首論

一性者天主所爲造化諸物所以然之公理也

一本學稱要舉其槩也實詳且廣且論此學者有多大學士曰加益大諾曰厤亞肋曰瓦思格然而大要畧具於此矣蓋謂其原本云

一引經言有古經有新經古經乃天主未降生啓示先聖令傳普世新經乃天主降生後親示宗徒之訓也

一引聖言如與定如熱路尼摩如盎博羅削如額畿畧如把西畧如納衆澤訥如亞達納削如基瑣斯磨此八大聖師所撰著並能會其要領復出已見以番定論

一引亞利言葢亞利乃格物窮理宗師也所著書凡數百卷今所存者百二十卷而已物物之性

性性之理無不備解解著爲定論凡窮理者皆宗之。

一物之所以然有四。曰作者。曰模者。曰質者。曰爲者。作者。造其物而與之爲物。模者。狀其物置之於本倫而別之於他類也。質者。物之本來體質。所以受模者也。爲者。定物之所向及所用也。此於工事可觀焉。如車輿人爲作者。軌轍爲模者。材木爲質者。以備人乘爲爲者。又於生物可觀焉。如火。原火爲作者。熱輕爲模者。薪炭爲質者。

以供烹飪爲爲者蓋無一物不具此四者也。

一物有自立有依賴自立不恃別體自能成立以爲物如天地神人鳥獸草木金石等是也依賴自不能立而託他體以爲物如五常五色五音五味七情等是也。

一本然之有乃物所以爲一物而居於有者之某一倫即其所以具諸獨情之根原者也如生覺之中又有靈者乃人之所以爲人就其本然而其所別於他諸獨情悉由以發者。

一物萬品各歸十倫府。屬自立者惟一歸體者第一倫府。屬依賴者不一則歸諸凡倫府。幾何。如二三尺寸等互視。如君臣父子等如何。如黑白情勢等作爲。如化傷走言等底受。如被化着傷等何時。如晝夜年世等何所。如鄉房等體勢。如立坐伏跪等得用。如用衣裳用田地等

一凡物性。剖之爲名分。推厥情所有。列爲五公稱。宗類殊獨依。如論人。生覺屬宗。人性爲類。推理爲殊。能笑爲獨。黑白爲依。

一明悟具有三用。明悟識物之純識。是謂直通斷

物之合識。是謂斷通。因此及彼之推識。是謂推通。

一推辨之論三端。一首列。一次列。一收列也。如云。凡生覺者爲自立者。凡人皆生覺者也。則凡人必皆自立者也。生覺云者。是首列。凡人生覺云者。是次列。人皆自立云者。是收列也。首收二列。總謂之先列。總三者言之。是謂推辨之論。

一五司而外。別有在內二識。其一在腦之前分。各總知識。外司識界。皆屬所總。其二在腦之後分。

名形想識。亦統外司諸界。與總知坿。但總知所知。第在五司現知之物。而形想則無分現在與否。皆屬所知。此皆屬肉體依賴之司也。

一脫之名義。脫也者。乃此一物所別於他物者。總義有二。一。實脫。一。識脫。實者。兩物實有者之別。如靈魂之別於肉軀。識者。非實有之別。而惟就明悟以爲別者也。如明悟所是物情多有相關。而就中但取其一。如以目見菓取其色不取其香味以明悟示人置其特殊取其公性是也。

一脫名。合名脫名。如人性之名。謂之脫名。因脫於

所依之底。合名。如人如馬之名。謂之合名。因不脫於所依者。

一原先。時先時先。如火生熱。火時先於熱。原先。如日之照。論時。日與照並偕。無分先後。論原。則日在先。而照在後矣。

一頃有二。一。爲時頃。一。爲性頃。如太陽有受造。有始照。論時。則並一頃。論性。則受造在先。始照在後也。

一互視。彼此相因之理也。有本性所向。由發之互

視爲實之互視。如父子君臣上下左右等有非本性所向而能使之向者。乃思有之互視。

一直然須。既然須。關固然者。是直然須。如生覺關於人之固然不關固然。而關於其既得之勢態。是既然須。如人坐非關人之固然而關於其勢態蓋非本然坐而既已坐矣不得不云坐是既然須也

一有曰位者。凡靈體不係於他物。而本自在者。名之爲位。亦名爲本自在。

一有曰內依賴。外依賴者。內依賴。如火之熱。水之冷。外依賴。如時如所之類。

一有曰容德者。凡物所以發其實用者謂之德能。如太陽發照之德能是也。物所以可容而不逆者則謂之容德。如空中容受光照之容德是也。

一凡物各欲得其與已性相宜者是謂希德。是有二者。其一。自能發其用德。有歆之意。謂之希欲。如人與鳥獸。咸有嗜慾之萌是已。一。雖不能發用德。然而有希之情。謂之性欲。如石隕下。火炎上是已。凡無覺者。就其本性之情。似有欲得與性相宜之美好。亦如有覺者欲得所思與已相

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

宜之美好然、

一靈性知德有二。一曰作明悟。一曰受明悟。作者作萬象以啓受明悟之功。受者加以光明因象而悟其理。作者能爲可得受者隨而得之也。此明悟知識之用。與內外諸司不同。內外諸司屬形。其所知惟特一者。如此人此白之類。明悟則純神之德。不着于形。特者公者皆屬其界。如云人之公性白之公性皆屬明悟非內外形司所能攝也。

一本學微渺。非他學一覽了然者。比必須潛心密會。反覆尋思。如淘沙覓金。剖璞求玉。庶幾明達其奥理云。

超性學要凡例終

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

# 超性學要第一夫爻第一段論天主目錄

## 卷之一

天學論第一

性學外尚須有他學否 章一

天學貴於他學否 章二

天學爲上知否 章三

天主爲天學之向界否 章四

天學爲辯駁之學否 章五

天主有無論第二

天主之有爲自明否 章一
天主之有可證否 章二
天主誠有之否 章三
天主之純論第三
天主爲形體否 章一
天主有質模之合否 章二
天主即其性否 章三
天主性即其有否 章四
天主居屬宗者之倫否 章五



梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

天主體容依賴者否 章六
天主入他物之結合否 章七
天主爲至純者否 章八
天主之全論第四
天主爲備全否 章一
天主統萬物之美好否 章二
受造之物有肖天主者否 章三

卷之二

統論善論第五

善實異於有否 章一
善率明悟之臆在先於有否 章二
凡有者爲善否 章三
善具爲所以然之義否 章四
善之義在於規模與品類與次序否 章五
天主之善論第六
爲善者宜天主否 章一
天主爲至善否 章二
本然爲善宜天主否 章三

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

天主之無窮論第七
天主爲無窮否 章一
天主之外尚有他物爲無窮否 章二
有何就其大見在爲無窮否 章三
有何者就其多爲無窮否 章四
天主在物論第八
天主在凡有否 章一
天主在凡所否 章二
惟天主在凡所否 章三

天主之不變第九
天主絕不變否 章一
惟天主不能易否 章二

卷之三

天主之常論第十
常者之義 章一
天主爲常否 章二
惟天主爲常否 章三
常異於時否 章四



梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

悠之與時何異否 章五
天主之一者論十一
一者有所加於有者否 章一
天主爲一否 章二
天主爲至一否 章三
見天主論十二
受造之明司能見天主否 章一
受造之明司見天主體蹟於像否 章二
天主體肉目能見之否 章三

或有受造靈明繇本性能見天主否　章四
受造明司欲見天主須何受造之光否　章五
諸凡見天主體者或有此較精全於彼否　章六
凡就天主體見之者能盡括天主否　章七
見天主體者於天主見萬物否　章八
凡於天主體見物由像而見之否　章九
凡於天主見物一並見物否　章十
人在世能見天主否　章十一
人在世能以本明認識天主否　章十二

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

卷之四

天主之名號論十三
有何名號宜天主否 章一
有何名號就天主體加天主否 章二
有何名號正切天主者否 章三
稱天主諸名爲同指之名否 章四
稱天主者稱與稱物者之稱爲同名同義否 章五
有也者名號最爲正切天主之名否 章六

天主之知論十四

天主有知否 章一
天主自知否 章二
天主之知卽其體否 章三
天主自盡括否 章四
天主知巳外之他物否 章五
天主知巳外之他物以各物之本知否 章六
天主知爲推類否 章七
天主之知爲物之所以然否 章八

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

天主有未有者之知否 章九
天主知惡否 章十
天主知特一否 章十一
凡由自主者諸未來天主知之否 章十二
天主之知爲可易者否 章十三
天主所有萬品之則論十五
物則有之否 章一
則有多否 章二
天主凡所知之物有物之則否 章三

天主之生活論十六
屬性之諸物本有生活否 章一
生活宜天主否 章二

卷之五

天主之愛欲論十七
天主有欲德否 章一
天主欲已外之他物否 章二
天主凡所欲出於固然否 章三
天主愛欲爲諸物之所以然否 章四

天主凡所欲有其所以然否 章五
凡天主所欲成否 章六
天主之欲可變否 章七
天主之愛欲凡其所欲之事物令其爲固然否 章八
天主欲凶惡否 章九
天主自專否 章十
天主之愛論十八
天主有愛否 章一

天主愛萬物否 章二
天主均愛否 章三
物愈美好天主愈愛之否 章四
天主之義之慈論十九
天主有義否 章一
慈宜於天主否 章二
天主諸功用慈兼有義否 章三

卷之六

天主之預圖論二十

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

預圖宜天主否 章一
萬物屬天主之預圖否 章二
天主躬預圖萬有否 章三
預圖其所預圖之物令爲固然否 章四
預錄論二十一
天主預錄人否 章一
預錄有所加於被錄否 章二
天主有貶逐人否 章三
凡預錄者爲天主所選取否 章四

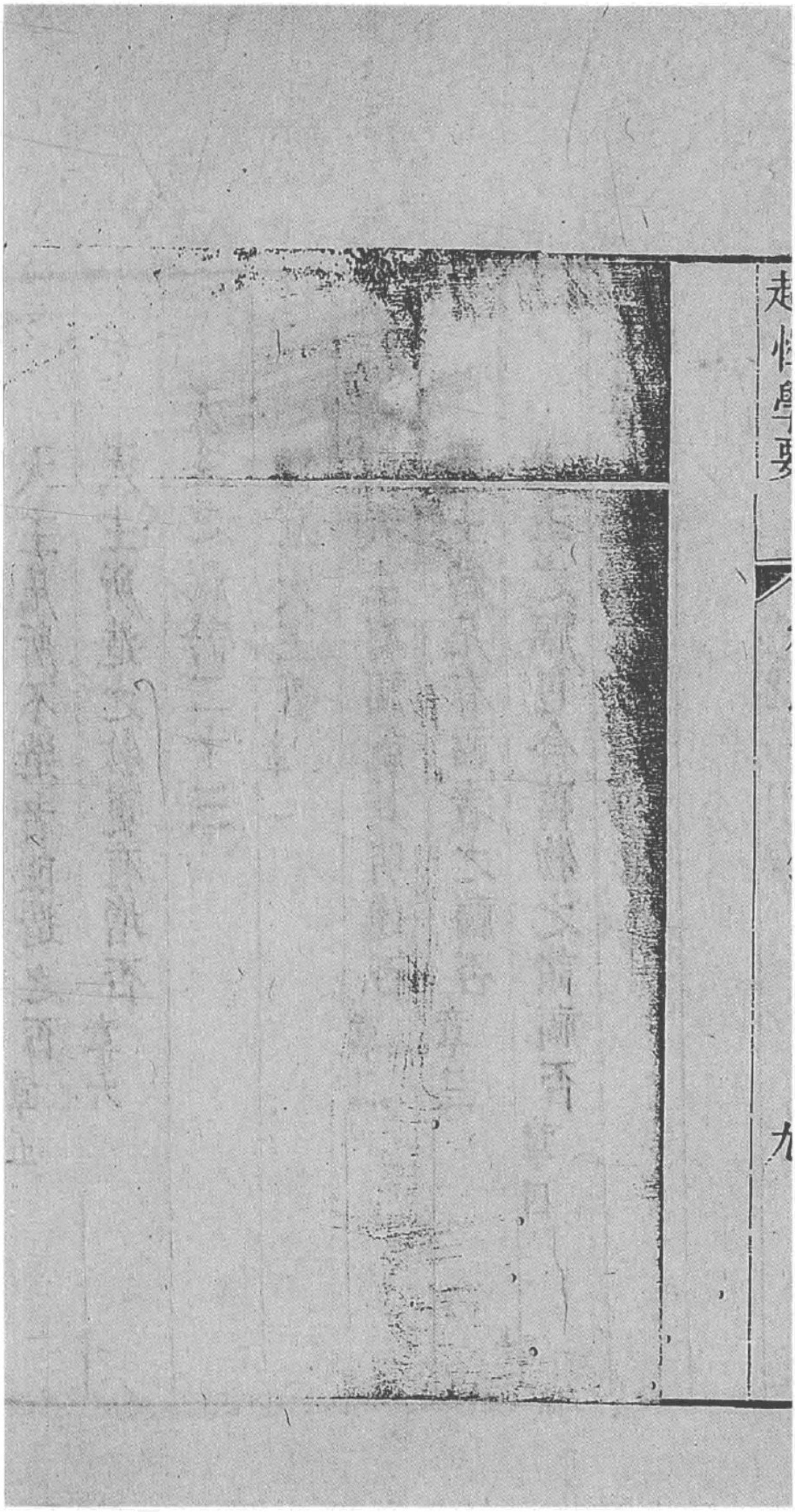
天主預知人有功功者爲預錄之故否 章五
預錄爲斷然否 章六
預錄之數定否 章七
預錄以聖人之禱能助之否 章八

天主之能論二十二

天主有能否 章一
天主之能爲無限否 章二
天主有全能否 章三
天主能使已往者非往否 章四

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

天主凡所不造者能造之否 章五
天主所造之物更有增否 章六
天主之福論二十三
福宜天主否 章一
謂天主有福就其明達否 章二
天主爲凡有福者之福否 章三
天主之福包含萬物之諸福否 章四



# 超性學要卷之一

極西耶穌會士利類思譯義

總論天學大要在推明天主之實義識明其有暨明其爲萬有與夫靈性之始終焉以故本書首論天主妙有既明其有則又當論靈性之遡向本原因以及降生救贖之理三者爲天學綱領云

第一大支論天主妙有總有三端天主本有一天主三位一體之奧理二造成天地神人萬物三次第論之

第一段總論天主本體與其諸德諸妙

天學論第一

凡學論物以究厥妙其所首論者必爲本學之要之原與其諸序等也今約陳其義如左

性學外尚須有他學否 一章

經 曰凡主默牖之學厥益乃訓訐諫用廸於義

疏 夫靈性受造於造物者無他爲也惟以享天國之永福爲爲顧欲享永福尚須天主默啓所謂超性之天學是也證取有二一曰天主乃吾輩所向然非徒



梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

恃性明所能通歸宿也。經呼主曰。非爾我何由見所備于愛爾者。此言主爲愛主者所備之眞福。我輩非由天主之啓牖。不能見之。葢凡靈性之所向。必須預知識。既知識。因決意向之。繕其行以至止焉否。則不能是知知識要矣。乃人既不能以性力知識本向。而欲學超理豈得不由天主之照示乎。二。曰。按天主事理。有不可以本性之明推知。亦有可以性明推知者。今卽論以性明推知。謂不須天主照示。而自通其理。此其人葢鮮。卽有所得。非必一一皆是。而無毫髮之

謬也且既曰人學即積時累日有所不免乃知之所係于永福永禍者最爲緊要貴乎共知之確知之且速知之則莫若天主親示之訓故諸學外必須天學

駁 不然理超本性非智巧可以研求果敢可以强得也聖經戒之曰高于爾勿窕是知天學事理凡就本性之明不能推知即不須探測矣

正 越人知之識勿妄探誠然然而天主之所默照豈可不承受其訓而篤信之經續上文曰多顯指爾在人知學之上斯言又何謂乎

駁天學之理凡就性明可推知者諸學悉已載之蓋凡學不出有者之界而性理諸學無非窮究凡有之殊類至論上有又即就天主推尋其實義矣審此性學之中已有一端名爲天學奈何又別立一天學乎不贅乎

正諸學互異不但爲所知之物各異亦因所知之故不同如性星二家皆云大地形圓二學所知惟一而所以知之故各異星家知地圓之所以然在脫乎質而性學知地圓之所以然則不離形質也以此知性

天二學非不共論天主妙有而其所以知天主之妙有者故各不同性學繇本性之明而天學由超性之明是故性學中之天學異於吾所謂天學也況依彼性力所得豈能盡明盡實而爲人人所共知哉然則天學之非贅明矣

天學貴於他學否　二章

經　稱他學爲天學役曰使厥役

疏　學分二種一屬知一屬用但求格窮物理而不須致用是爲知學如性學星學是也窮物理以致諸用

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

是爲用學如克巳治世之學是也天學統該致明致用二義其論天主妙有則爲明學論萬善作用則爲用學也凡學必有等序今天學既該明用二義而又兩皆遠超諸學則天學爲獨貴矣就其爲明學而論其貴序繇二焉由所向界界所論之物也尤尊一由所設理尤確二以此兩者貴於諸明學葢諸明學所得物理本於性明不無差謬天學本於天主示照萬眞無謬本性明者其界域于性光而本主照者其界廣遠無窮超然衆理之上故曰天學獨貴也就其爲致用之

學而論。須知凡學。非引制於他。爲者。貴於引制他爲者。如治國之學。貴於治兵之藝。緣治兵引制于治國。而治國非爲他所制。故今夫天學。既爲萬善之作用。則惟眞福是向。而無別向。諸學向爲不一。而終歸於天學之所向。是則他學引制於天學。而天學非引制於他學。故曰天學獨貴也。

駁 形性諸學。雖據本性之力。顧其所闡義理分明。且有實驗。天學道妙。由諸衆理之上。人卽聰穎。未免有疑。則天學不如他學之所據爲明且實也。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

正人雖聰穎終於天學之理有所未竟此非由天學或不明且實也由人知識有限不能窮達其奧微耳比如伏翼不能仰瞻日光此豈日光之闕哉良由日光爲至照而目力不能敵之也雖然人知天學少少許猶勝知他學多多許亞利曰博識賤陋之物不如少識上物之微秒是也

駁凡學所設理端其所以然取於他學者必其學屬於他學如樂藝所以然之理取於筭藝即樂藝爲筭藝之屬矣今天學嘗取所以然於性學聖熟路尼摩

曰天學古儒所著其昌言妙論多引性學而成觀其書者未知先嘗觀其博於性學乎抑博於天學乎據此則天學似爲性學之所屬矣

正天學嘗取他學者非因其爲所需也用以助明其與理耳葢天學之理非由他學而由天主之親示則豈不足自證所含諸端特緣人性之明鮮能通達故緣引形性諸學令人明悟由顯知隱以庶幾于天學之堂奧則其取用他學如主之用役與治國之學用治兵之藝同非如下學取於其在上者也

天學爲上知否 三章

經 論天學曰是爲吾儕上知

疏 天學論定天主之淑妙甚切者是其知因乎最初所以然也蓋知定天主非直因物而知且又因主自知而知則上知也夫上知之分在引制與判斷所屬諸學而此引此判既因上所以然則測識某學之上所以然即謂爲某學之上知也豈不宜哉試觀藝者造作之倫良工爲上知緣其測本倫之上所以然非下工所及故修治之倫克已爲上知緣其測本倫之

上所以然。即引制人之作用。以得終向故。然則推定寰宇最初最上之所以然天主。則其知之爲最上最至也。無疑。則天學是上知無疑矣。

駁 凡學所取諸端。由他乎。即不可謂上知。超形之學有云。知者之分。在引制他。而非引制于他。乃天學取端固由他也。則不得謂上知。

正 謂學取端由他。不可謂上知者。謂由性學。非謂由超性學也。夫天學所以知物之諸端。非由人學。而由天主知。是以天主知。爲其原始也。豈不可謂之上知

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

乎。

駁 徵他學之諸端。上知之本務也。故克已學。稱上知爲他學之首。天學不徵他學之端。何以謂上知乎。

正 他學之端明曉者。不須徵。其須徵者。必因推論。舍推論而徵他學。不可得也。今夫天學之知。但由天主之默啓。非由本明之推論。則是徵他學之諸端。豈可求之天學乎。夫天學之分。不在徵他學。而在議判他學。如他學有所咈于本學之理。則以爲僞而絕之。經曰。敗壞計策。與諸高超。逆天主知。是也。

駁 天學學而知。上知默而得。上知者聖神七恩之一也。則謂天學爲上知不可。

正 評斷係于上知。乃評斷有二。因而上知亦有二。一因有專向而斷。如德士善斷道德之事。克巳學云。德士者人行之律也。一因有知識而斷。如學士雖不修德能斷修德之事。專向斷之上知。係于聖神之恩。經云。德士評斷諸物。指此知也。知識斷之上知。係於此學而知之之天學。然凡天學要旨。亦未嘗不由默啓而知之者。

天主爲天學之向界否 四章

別 凡諸學所論議之事物。卽其界也。因以別於他學。如筭之爲藝。以測多少。量之爲藝。以測大小。各循所向之界以爲別也。總之。凡學必括多許知識。此多知識。須有次序。乃可謂爲一學。則必有定界矣。若所論非關一界。旣無次序。自不聯屬。豈得爲一學乎。

疏 天主爲天學之界。舉証二端。一曰。凡因某物。屬于某司。則某物爲某司之界。如馬。如石。以其色屬於司視。則有色者爲司視之界。性學亦然。葢諸學之向其

界與諸司之向其界其理一也。今天學諸所論議。或指天主。或指屬於天主者。則天主爲天學之界明矣。

二曰。凡學既全具於其最初諸端。則最初諸端之界。卽全學之界。不得有二。夫天主固爲天學初端之界也。葢其超性諸端。皆向天主。則天主爲天學之界。又明矣。

駁 不然。凡學。必先知本界之如何有。今天主之有如何。天學不能知之。則天主非天學之界可知。

正 雖不能知天主之有如何。但因天主所顯。或本性。

或超性諸效。可以解釋本學所論諸物。因以約知天主如何。夫因效以解其所以然。他學亦有然者。

駁 各學諸所論定。皆在其學界之內。天學論定受造諸物。論定人之德修。則即以此等爲天學之界。何不可乎。

止 天學論定諸物不一。總爲天主一的所該。蓋非因其分與類。而惟因總有所向。以係于天主。故惟天主爲其本界云。

天學爲辯駁之學否 五章

經訓主教云。可以正學勸。而辯非之者。

疏凡學論理。無物不辯。惟其最初諸端。不容辯。但由初端推辯。以証本學之事理。則恒有之。天學亦然。不証最初諸端。而由最初端以証他端。如葆琭宗徒。由耶穌復活。推証諸人之復活焉。須知下學之於本學初端。非直不應証也。即有求辯者。亦不應與辯。夫辯乃超形性學之本務。故爲性學中之上學。如他學最初端中。相因而有數端。本皆是也。有人半是之半非之。于是超形性學。由彼之所是。推析其所非。葢因其



梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

所明之一端以啓其所昧之一端也設彼兩端並以爲非則無所容辯俟其別生駁論則正之夫天學爲無上之學則無他學爲証惟有自証而已遇有難者則亦因其所是以証辯其所非若絕無所是而弗之信則欲辯無由惟証彼駁可也大約欲辯天學須倚信德彼既一無所信則以眞實天主爲非眞實矣何由復與辯乎凡彼所設諸論皆非固然實論惟兩可之論故無所容辯也

駁 聖益博削曰信無容証天學本於信德經曰書此

令人篤信。則天學不可謂辯學。

正　凡一切由本性之証。雖不足証凡係于信德者。然由信德諸端以推証他學。何不可乎。本論已明。

駁　天學若爲辯駁之學。則取辯或由本明之理。抑由聖賢之引証乎。謂由引証。則不宜其尊。波尼爵曰。由引証之論。至弱也。謂由本明。則不宜其向聖額我畧曰。本明之理。須有試驗。則信德之功息已。

正　引証爲天學所切須。葢天學諸端。由默啓而知。默啓固宜信受。由此豈減厥尊乎。葢雖由本明之引爲

至弱而由主明之引則爲至强也顧天學亦間用本明之理非証信德而証別端葢超性之於本性非直無損而又成之則本性服役于超性固宜如性然之欲依順超性之愛德然是故天學亦用理學以証凡由本明而知之眞實也然用理學之証皆兩可而外來者若夫用司教聖人之証雖爲兩可而係于本分至用聖經之証則爲最切而固然者葢聖教信德惟倚天主之所默照而宗徒暨前知之聖書之于册所謂聖經也

天主有無論第二

究論天主妙有。總有三端。首。論有天主否。次。欲論天主爲何。難言也。寧論其非爲何。三。論凡係天主功用。即其知欲能是也。

天主之有爲自明否一章

經 曰。愚者心中。每謂無天主。凡自明之物。不容臆其或有或否。見性學乃天主可臆其有與否。則天主有。非爲自明可知。

疏 自明有二。一。自明而顯明。如謂全大于其分。此語



梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

乃自明兼顯明爲愚智所共知一自明而不顯明如謂神體不占所此語自明而不顯明惟智者知其然須知凡稱與受稱合一爲受稱生覺而推理者人爲稱而稱與受稱之理兩背通徹則爲自明而顯明如云全大於分明全明分則稱與受稱並徹凡稱與受稱合一而非通徹稱與受稱之理謂之自明而不顯明如云神體不占所非通透神體與占所之理則稱與受稱不徹故曰自明而不顯明今云天主有此語自明也蓋稱與受稱合一緣天主即其有故見本卷第三論四章

然稱與受稱之理。非通徹緣不知大主如何有故。則此語爲不顯明矣。固必須因其效以証其有所謂由我所明。主效推知本自明主有是也。

駁 凡物因性成而知者。必顯明也。聖達瑪所曰。人人性成。皆知天主有。則知天主有爲顯明矣。

正 凡于恍忽間知天主。所謂性成而知是也。蓋天主爲人福原。人本然所願。莫非本福。故本然所知。莫非本福。然如此知天主者。非可謂明知天主也。如于甲人來。而我但知人之來。非知甲人也。天主雖爲人福。

而知人福者未必知天主蓋有多多人以財以樂以名等爲福云

駁 稱與受稱之理已通徹則其物莫非顯明亞利之論也蓋知全如何知分如何自幷知全大於分無疑今天主之稱已通徹則有天主者莫非顯明蓋天主之稱所含爲不可臆其更有上之之稱既然則此稱必實有而非思成之有緣實有在思有之上故然則天主之稱已徹即知天主有爲誠有矣

正 聞天主此稱或非以爲至稱而無以上蓋或以天

主爲形物耳。且即以爲至稱。亦非因此而遂謂所稱爲實有而非思有。何則。蓋欲據此稱以証其誠有。必實以爲果有一物爲不容臆其更有上之上。然後可。乃人恍忽以爲有天主。又恍忽以爲未必有天主。則知天主之誠有非自明也。

天主之有可證否 二章

經 曰。天主不得而見。由識受造而得見焉。

疏 證物之道有二。一由於其所以然者。謂之由於其所以然者之証。此則本然在先。二由於其諸效者謂



梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

之由於已然者之証。此則惟就我識在先。如欲証天乎由二道而証一由於其本然所以然云天體不屬壞下質所成一由於試驗之所以然云天體非屬壞蓋凡效較其所以然就我識爲更明乎。則由效遡論乃可得知其所以然者也。今天主之有。就我明司既非自明者。則由我已識之效。以證天主之有耳。

駁 天主之誠有。但係於超性之信德。既係信德。則非屬證。蓋屬證。即令知物者明顯。而屬信。聖經之所載。則在於不顯者也。豈得謂天主爲可證哉。

正 得知天主之誠有。與諸凡由本性之明而知者。固

非係於超性信德諸端也。惟爲信德之先引焉。蓋超性視本性之聖寵之視本性。已成之視將成然。本性乃超性之先引將成乃已成之先引今云天主誠有。此可由本性而知。亦可由超性而知由本性知。如凡洞識其所以然而知者。學士也。就學士則屬證矣。由超性知。如凡非洞識其所以然而知者。庸夫也。就庸夫則屬信矣。彼此皆可。又何碍乎。

駁 凡証某有者。其所據之證。必爲某有者如何也。聖達瑪則云。論天主。不可知其爲如何。惟可知其非如

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

何耳。則天主有何由得證乎

正由效知其所以然則諸效能攝其所以然矣。凡證天主。舍此別無他道。蓋凡證某有。其所據之證非某有之如何。乃某有之名相（即有無）如何解也。今天主諸凡名相。皆由效而得。（後論詳之）則欲由效而證天主之有。自可用天主之名相如何解以證之也。

駁證天主之誠有。云由諸效。似乎不可。蓋諸效與天主非相稱者。天主無限。諸效有限。有限與無限。何相稱之有。夫所以然既不能以不相涉之效而證。則謂

天主之有爲可證豈其然乎。

正由不相涉之故以知其所以然雖不能全然可證其所以然誠有如本疏已明則由天主故雖不得就其本然之有全知天主乎但由之以證天主之誠有云何不可。

天主誠有否 三章

經曰予天主即有也而已凡有皆因天主之有而爲有因天主之有而謂有則天主以有自稱宜矣

疏萬物有一無元之有所謂天主據理推證約有五

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

端。

一。以物動證。凡動。依他動而動。故必先有彼施動者。而後有此受動。施動屬爲。而受動屬能。施所有謂之施動受所無謂之受動。如火之施熱。是屬爲之熱。木之受熱。是屬能之熱。故此之一物。就其爲此之一物。不能并屬能并屬爲。而其所能并屬能并屬爲者。必因乎巳之他分也。如屬爲之熱。不能并謂屬能之熱。而但可并謂屬能冷。則據此一物之此一分。必不能謂施動而并謂受動。而凡受動。必依他施動而動矣。比如甲受動。必依

乙施動而動。乙受動。必依丙施動而動。丙受動亦然。夫相因而動之倫。不止於最初施動而自不受動者。則必將至於無窮極。若果無窮極乎。則是初施動者與次施動者。理應并無。蓋既爲無窮。則無初施動。亦無次施動。緣次施動者。受動於最初施動故。而今不然。是知相因遞動之倫。必不能至於無窮極。必當止於最初施動。動萬有而自不動者也。是之謂天主。

二。以物之作所以然證。凡物不能自作。必有作者之所以然。如有一物自作。即此一物在自己之先。亦在

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

自已之後在已先者因爲已之所以然在已後者因爲已之效也拂於理矣夫由諸作所以然遞相承接以推究厥始亦不得謂無窮極必有所至而止謂之萬有所共最初之作所以然蓋初所以然爲中者之所以然而中所以然爲終者之所以然苟無初所以然則無中所以然況終所以然乎蓋既無其作者則自無其效據理不得不然以故推尋物之作所以然必至於最初作所以然而止是之謂天主

三以固然與非固然之物証凡物相滅相生故有能

有亦能非有者是皆非固然之有也蓋既能非有則有時而非有設萬物皆能非有則有時萬物絕非一有也若萬物有時絕無一有則今之物亦絕無一有蓋令非有者得有惟已有者能之苟其先果無有今之有從何而得有乎以故推論諸有不得謂皆爲非固然之有必其中有固然之有而凡非固然之有由此以得有焉又凡固然者或有其固然之所以然或無有其所以然推論固然不得謂凡固然者必有其固然之所以然蓋既於作所以然之倫不能無窮無

極。即固然所以然之倫。亦不能無窮無極。必須至於一固然之有。其外無他固然之所以然。而萬固然與非固然之有。悉由於是也。是之謂天主。

四。以物之不等證萬物之德。雖各成全。然論其美好。其尊貴。亦甚不等矣。有少美好。有多美好。有多尊貴。有少尊貴。萬類不齊。夫每倫有多少之稱者。因其有一至極以爲之準則。如兩熱並較。彼此不等。或多熱。或少熱。由各或近或遠於至熱以別也。由此推知萬有之中。必有一至美好至尊貴之有。以其一有爲萬

有之準而萬有因各所受之分不一以有多少之殊焉所謂各所受之分云者蓋每倫必有一至爲本類所係而爲其所以然者如熱之中有至熱火是也火則爲萬熱之所以熱者矣各倫莫不皆然則知萬有必有一至有焉至尊貴至美好爲萬有尊貴美好之作所以然而萬有順而受之是之謂天主

五凡宇內無知之物行有所向向有所得終古如此是豈偶然彼物無靈蠢耳頑耳豈有意智智者觀之知必有靈者爲之引動矣空中百矢過焉莫不中鵠

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

見者必歸功于善射之人然則天地萬物苟非有一至靈至睿之有以其全知所定之秩序爲之主宰爲之開引萬物何由各得其所哉則所謂天主是也

駁 有兩相敵者設此之能德無窮則彼必滅亡歸于無有矣若果萬有之中有一至有謂之天主必其有至善至能而且無窮既有無窮能無窮善于此彼諸凶惡豈不盡宜滅亡以歸絕無如其能絕諸惡而不肯則非至善如其肯絕諸惡而不能則非至能乃今寰宇之內多有醜惡不見滅亡則謂萬物有一至善

至能之有天主。似未可信也。

正 正因天主至善至能。故宇宙之內。得容醜惡耳。天主於此有妙用焉。聖與定曰。天主若非以其至能至善轉害爲利。轉失爲得。豈肯容斯惡在於所造之物哉。又專論惡人曰。所以肯容惡人在世者。一。俟其悛改。一。藉以磨礪善人。煉其過。增其德云。

駁 性之所以然者。於物希其約也。苟用約可以成功。則不必求其多。此理學通論也。今更立一原始爲萬有之元。舍約求多。似于不可盡凡物分有靈與不靈。

二品莫不各歸於本始靈者歸於所謂理也無靈者歸於所謂性也如是足矣奚必更立萬物之原始謂之天主乎

正否否性也理也不能爲物之原始何則性與理非爲自有之物而各歸於一元蓋性非他乃物物之本然在靈物謂靈性在他物謂物性夫物性無知無覺而行必中所向之的則歸於靈者之引動以令各得其所如上論是知非性爲物原而引動物性者爲物原也是之謂天主維理亦然理非自有之物乃靈性

之具所以窮格事物者也蓋理或在人性或在事物理在事物而合乎人心則事物爲眞實焉人心窮彼在物之理則謂之格物是知理之在物在心悉屬依賴屬變易而在乎物之後矣豈能爲物之原乎爲物之原必須一至初至自不易之有而爲萬有之至元是所謂天主也

## 天主之純論第三

引推究物理首辯有無既明爲有則當論其爲何以知其何性何情前論既知天主誠有今當論其如何

有以得全知其爲何但人不能知天主之爲何而第知其非爲何則不得想其如何有而反想其非如何有今欲辯天主之非如何有必須脫除凡不合於天主之義如參雜移動諸情以得知其爲至純至一之有云

天主爲形體否 一章

經曰天主爲神

疏主體無形證三一凡形物動依他受動又形物施動必先自動然而天主絕不受動固爲最初施動所

以動萬物而不自動者則主體無形也二最初之有乃純見有絕無所能有凡可以有之物未出於本有謂之能有已出於本有謂之見有凡物之出於本有雖就時論先屬能後屬見而試論其所以然必也先屬見後屬能蓋屬能者非有他見有者令之出於其所能不得爲見有則屬見有在先而屬能有在後矣由此而論天主既爲萬有之最先即其有絕不爲屬能必爲純見者也至他諸有形者皆屬能有如剖析爲多多分以至無窮則天主不能爲屬形可知三萬物惟天主爲至尊至貴之有既爲至尊至貴

之有。即必非囿於形者矣。如曰不然。則將謂囿於生活之形乎。抑非生活之形乎。不得謂非生活。蓋具形生活。貴於具形而非生活。則此形物必爲生活。顧形生活。非因形而活。苟因形而活。則凡形物必活矣。而今不然。夫形物之所以生活。因他而活。如身活因魂。則彼所以令形物爲生活者。豈不尤爲尊貴乎。而形物不得謂至尊至貴之有矣。然則天主之妙。有既爲至尊至貴之有。則其絕不能落諸形物也。明甚。

駁 凡屬三度。則落諸形。凡形物或爲線是長或爲面是長與廣或爲體是長廣與

厚長廣厚是爲三度聖經每以三度況天主曰天主高乎天曰厚乎嶽曰厥量長乎地而廣於海凡若此者非形物之情勢而何

正 經以有形之情狀彷彿無形之妙有益於形度而指其神度之德能焉舉厚深者指天主上知之奇于凡邃密幽微悉徹知之也舉高峻者示天主厥德巍巍無以上之也舉長以顯其悠久無疆之有舉廣以表其仁慈無所不覆焉又依聖弟阿尼削論云厚以指天主之妙有莫能透達長以示其無所不通之能

廣以明其無所不包之德而無一物不在其庇廕之下云。

駁 凡非形物不能爲物之界所蓋爲物所避就之界所恭皆形物之情勢也經屢謂天主爲吾人或避或就之界所如曰就天主而見明又曰避爾者天主寫於地。

正 主體無所不在詳後論何避就之有云避就者非以形步而以心情聖經蓋以有形之動指靈情之發云。

駁 屬像者落形之物蓋像屬如何在於幾何者天主

似屬像之有也。經謂人乃天主像主云。吾儕宜造人類爲吾儕像。由此則知天主屬囿形之體矣。

正 人謂天主像非就人形軀乃就人所以在百獸之上者。故經接上文云。得主萬物飛潛動植有魂咸屬。夫人所以在百獸之上。因靈性也。則因靈性而謂之主像云。

天主有質模之合否 二章

別 性學論。凡萬有其體。必由二緣合而成。一謂之質。一謂之模。當其質未加模。謂之初質。及其質模締結。

謂之次質締結靈魂則成人締結覺魂則成動物締結生魂則成植物也萬模遞加而成萬體焉

聖多瑪斯云凡質模合成者則爲形物也葢依賴於質者幾何爲先屬幾何即屬質矣天主殊妙不落形豈由質模成乎

疏 天主體非由質模而成證三一曰凡質爲屬能天主爲純爲純爲者不容纖毫之屬能（受所無故謂屬能施所有故謂屬）則主體非質模藝合而成也二曰凡由質模成者必由其模爲成全爲美好者也是則其成其美非由

於自而由他成而成由他美而美若夫萬成萬美之元成元美絕非由他乃自爲全成爲美好而他萬全成萬美好以之爲全成爲美好焉則主體非質模轇合之成又可知矣三曰凡作者因模以施厥爲如水繇模施冷火由模施熱然故就作者之態之高卑可以測其模態之高卑乃天主既爲萬作之初作所以然則亦爲萬模之初模所以然高莫尚焉安得降成于質之相合乎

喜怒哀樂等情爲合成之情勢性學通論也乃天

主亦有之經屢指天主言曰嗔怒厭民等則主體安得非質模之成哉。故

正 天主恒一而已。豈等於人。聖經取譬於我人之怒而謂天主怒。取譬於我人之喜而謂天主喜。蓋怒之爲情責罰所怒之人。故以天主之罰罪謂之怒耳。非天主本有是怒也。他情準此。

駁 特一之原始。即質也。天主爲特一。緣以下之稱而稱故。則天主不免由質模之合而成

正 屬合質之模由質而特一。艮然質既爲萬模之初

底。豈能依賴他物乎。模則不然。凡非有所碍者。皆可見受。非拘于一也。然有不屬合質而爲自在者之模。即天主。此其爲模。不能見受於他。故自特一焉。至謂天主有質。則益無所據矣。

## 天主即其性否 三章

引 物有性。有負性。有見有。有作用。性。如人之性是。負性。如人是。見有。如人見有以別於可有。作用。如人之知欲等用。是也。今論凡物性與負性。見有與作用。四者在受造物各一。而在天主爲合一。左論詳之。

經曰予天主爲道也眞也命也以此推知天主非直活且又命也則主性卽主如主活卽命也

疏凡質模合成之物性與負性非一葢性惟該所以爲性如人惟該所以爲人卽人性是也若負性者如人所該則凡係于質者如骨肉黑白等依賴葢人性非骨非肉非黑非白而人則有骨肉黑白故人之所該非人性所有是知人性與人非一人性祇爲人之一分卽模分也至論非由質模而成之物其所以爲此物也非由質而由自卽由其模故其性與負性惟

一耳天主非由質模而成則天主即其性即其命等類矣

駁 但聞天主性在於天主若云已在於已未之前聞蓋已指全有性指其分分在於其所爲分是也今何能在於全乎今云天主即其性則是謂性在于天主猶言已在于已也夫既不能謂已在於已何得謂天主即其性乎

兀 純有難以指言因合有之勢指言之蓋我明悟之所知識由合而知識如由人者合有而知人之性由自馬者合有而知自馬之

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

自故論天主者用合名（有合名有脫名合名指全體如云人性云自馬）以指其分之自後論詳之（如云人云自馬脫名指其分之自後論詳之）以指其自在之有蓋明悟。惟指合有爲自在之有。緣受造之物。惟合有爲自在故。又用脫名。以指其純有是故凡謂天主之性。天主之命。在天主。非指性與命實別於天主。惟因明悟之思而別也。性與命。既與天主思別。故謂性與命在於天主。可也。夫豈已在於已之謂乎。

**駁** 諸效。必肖其所以然。蓋凡作者所向。惟其效肖已而已受造之物爲造之者之效。既皆性與負性爲二

則造物者亦然。

正 受造之肖造之者非全肖也。惟依各物之量肖之。即有多多不一之物。寄相輳合於此。豈能彷彿至純至一之有天主乎。然則物體之異於其性。不能上肖天主也宜矣。

天主性即其有否 有指四章見有

引 性與見有在受造之物各異。蓋見有依賴其性。是故可見有可不見有。而其在天主。則非異。左論詳之。聖意辣畧曰。有在天主。爲自在。而非依賴自在。在天

主卽天主有也

疏 天主不但爲其性且又爲其有也。証三一。曰凡在於物者自本元外。悉屬由他。然由他有二。或由本所以然。凡由類者之依賴是已。如可笑可嘶。由人由馬之本然。或由外所以然。如水之熱由外火致然。今謂天主之本元與其有爲二。則有也者或由本所以然乎。抑由外所以然乎。不可謂由本所以然。蓋已爲已有之所以然。于理無有。則凡爲有必由外所以然矣。然非所論於天主。緣天主爲初作者故。則其有無所

以然因其本元與其有惟一也二曰性所以現因其有故凡性與有非一性屬能有屬現一能一現乃爲輳合天主至一至純無容湊合故其性即其有三曰有火者非本然火惟謂爲通火有有者亦然非本然有惟謂通有耳既謂天主即其性見前節而又謂天主非本然有則爲通有而非初有矣豈不悖理甚乎是知天主即其性文即其有

駁 性與有在天主謂一乎則凡謂天主有即見有必無所加於有見有乃加於有所加則見夫無所加之有公有也是爲

萬有之共稱則天主之有爲公有而萬有侍共稱之也豈其然乎經責不認主者云彼不認主者以小可共之名即天主之名木與石

正 所謂無所加之有其義有二一本然宜無所加如無靈之生覺本然宜不加以靈性一加靈與否亦不宜其本然可爲靈亦可爲無靈今論無所加之有就首義則宜天主蓋天主有本然宜無所加就次義則宜公有蓋公有可加亦可不加也

駁 論天主者知其誠有而不知其如何有則其本元

異於其有。蓋知其一。而又不知其一也。

正 凡明司臆此天主有云者。蓋必取有以合天主而云然也。因此而知有者之謂函二一。指有者之現在。一。指此語即云天主有之合一。即稱與受稱是。就前指非獨天主之有。人不能知。且并其性亦不能知。就後指則可。然亦惟知此所云天主誠有爲眞。蓋由其所顯諸效。以知其誠有也。

引 有物萬品。各歸十倫府。屬自立者。如天地人神草天主居屬宗者之倫否 五章

本等歸體者第一倫府屬依賴者其類則多歸諸九倫府謂幾何如一二三等謂互視如父子若臣等謂如何如黑白等今本題則問天主亦然乎歸于何一倫乎

聖多瑪師云宗也者率明司之臆必先於其屬下如覺者在人在馬之公性臆生覺者在先於臆人馬今在天主就實就思無所先之則天主不能屬宗之倫也

疏居宗也之臆其勢有二一實如凡類實居本宗者之臆如人類馬類實居生覺者之下一歸如爲原始者若點若一歸

於幾何之倫。又如關者。若瞽若聾各歸於本如何者之賾。乃天主就實就歸。絕不可云居屬宗之倫。其不可居屬宗下如類者。舉証凡三。

一。曰。宗加以殊。則成爲類者。如生覺爲宗推論爲殊則成人類殊視其宗。如屬爲視屬能然。比如推論者。加于生覺者其視生覺。如屬爲視屬能然。推論者謂之屬爲蓋成生覺爲推論生覺者謂之屬能蓋受成於推論天主至純之有也。絕不容屬能合於屬爲則不能居宗下如類明矣。

二。曰。如謂天主居宗也者之賾乎。則其宗必爲有也、

緣宗指物性故。但亞利云有也者。不能爲物之宗。蓋宗所具殊。在宗也者之外。如生覺具推論具能嘶等殊不在生覺者之有內而在其外。而謂殊在有者之外。未之前聞。緣非有者。不得謂物之殊故。是則天主不能屬宗下。又明矣。

三。曰。凡屬某宗之下。則皆共其宗也者之性。如人馬共生覺者共性。而其有則各異。如人之有。與馬之有。非一。又如甲人之有。與乙人之有。非一。是凡屬宗下者。其性與其有。非一也。然而在天主性。與其有。惟一不二。則天主不能在宗之下。如類愈明矣。由此則知天主不屬

宗不屬殊。不可限定。不可證。論就其所以然之證。蓋限定成於宗與殊。如限定人云生覺而推論而證物之據。即限定也。如欲証某爲人所用之據則云某爲生覺而推論

天主之不歸於宗。如原始者證一。蓋原始者但歸於本宗。不超分而之他宗。如點。惟爲常然之幾何原始。一也者惟爲不相連之幾何原始而已。天主不然。統爲萬有之原始。後論其詳則安得歸其宗如他原始哉。

駁 天主。似在屬體也者之宗下也。蓋體也者。乃自在之有。而自在之有。正切宜天主

正 體也者之名。非直指自在有而已。蓋但爲有者。本不能爲宗。如本疏已明。乃指性所宜之自在也。而有與性非一。乃天主之有即其性。則何能在體也者之宗下乎。

駁 凡云受量。則於其宗而受量也。長量於長。數量於數。皆然。雅物羅厄性學大士云。天主爲凡體者之量矣。則天主豈不屬體也者之宗賾乎。

正 謂量與受量宜屬同宗者。惟指相稱而同類之量言也。天主之與物。非爲相稱而同類之量。乃謂之萬

有之量者。葢物之有具多寡。惟由近遠天主故也。

天主體容依賴者否 六章

引 統物之有。分爲二品。曰自立。曰依賴。不恃他體。自能成立。如天地神人鳥獸草木金石等。是謂自立者。自不能立。託之他體。如五常五色五音五味七情等。是謂依賴者。顧凡爲自立之體。卽不免有依賴。葢物有性。則有情。而情皆依賴屬也。惟天主獨否。其諸情不屬依賴。均爲自立者。緣主性主情非二物故。

波尼爵云。純模不能爲物之基。彼依賴必託他體。是

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

基也天主乃純模何容依賴乎

疏天主體不容依賴即前論可推姑舉三端証之一曰主體設容依賴則其有非純爲無質無模并無藝合故謂純爲蓋物之受依賴者屬能而依賴之者屬爲彼夫純屬爲之有安能容屬能之物哉二曰萬物惟天主謂之有一切諸物不能謂有惟謂之有有之物而已有有之物可以容他物而惟直然有者不能容他物比如有熱者可以受他物如熱水可受白色可受黑色而惟熱也者無所受夫天主既非有有之物而惟直然有

則其體無所容受明矣。三。曰。依賴主體。問自然依。抑依然依乎。凡依賴有自然依賴有依然依賴自然依賴由於本有如或笑或嘶是也依然依賴非由于本有如人馬不得謂依然依。蓋自有先於依之爲白爲黑是也

然有天主。既爲自有。卽不容依然有。亦不得謂自然依。蓋自然依。由于固然。則自然依者。由於他有。凡物有所以然是爲他有天主爲萬有之初所以然。其有。絕不能容物之由於他者。故不能容諸依賴之物也。

駁 性形學首篇云。自立非爲他依。言凡自立者。不能爲他物之依賴也。苟在此屬依賴。卽在彼不得屬自

立如知能等在人。既爲依賴之物在天主。豈能變而爲自立乎。則天主之知能等皆爲依賴之物而十體不可謂絕不容依賴之物矣。

**註** 天主知能等較人之知能等。超然絕異。雖有同名。而無同義。但緣世人窮于語言。故以天主之所以知所以能者。强名之曰。知能。而其義實大不同。豈得因知能在人爲依賴。而并謂天主之知能亦依賴哉。

**駁** 十倫府。各有其最初。如體也者之倫。其最初即天主固矣。然而依賴凡九倫。設使各最初不在天主。則

有多最初在天主之外。與天主互視豈不於理有悖乎。

正 體既先於凡依賴者則依賴者之最初固歸於體者之最初。即應以體者之最初爲其最初。何須他最初乎。況天主。亦非體也者之宗之最初乃爲萬有不拘何宗者之最初者也。

## 天主爲至純者否 七章

聖與定曰。實哉至哉天主純有。

疏 主有之爲純有。據前論可推。約取三証。一。凡合成

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

之有皆在後而係於先所以成之者天主本有爲最初之有先之又先而無係於物則非合成之有而爲純有也二凡合成之物必有其所以成之者蓋本殊異之物而合之于一非有他令之合一者不能乃天主爲萬物之所以然則豈有他所以成之者三凡多物合一其所宜于合一之全者未必宜其分也譬人爲合一之有合四體以成一人是也顧雖四體恰合謂之曰人誠宜而分就各體則否如人之首非人人之足非人又同類之幾何如五尺布者二合則成丈

雖分布皆謂之布而分布不皆爲丈所謂宜合一之全不宜其分者此也至論模義不然蓋雖白馬異於所謂白白馬之白不異於其所謂白也須知凡爲模者無所異有於本模之有乃天主之體即以本元爲模豈得有所異有於本元之有哉其不能容轃合之有而爲至純至一之有也必矣

駁 凡合成之類貴於純有之類試觀物彙或有有而無生或有有而生有有而生者貴於有有而無生如五金貴於四行火氣水土又生者或生而覺或生而不覺

生而覺者貴於生而不覺。如禽獸貴於草木。又覺者或覺而明悟。或覺而不明悟。覺而明悟。貴於覺而不明悟。如人貴於鳥獸。由此觀之。物愈湊合愈貴也。主爲至貴。豈可謂不容湊合而爲至純之有哉。

正 受造之物。其美好之全不寓於一有。必加多美好湊合而成一美好。以故合成之物貴於凡受造之純物也。若造物者之有。不然。以其一至純一之有而超然統該萬物之美好。何須增益美好。以成其至美好之有乎。

天主入他物之結合否 八章

所以然書曰初作者制御萬物而不與之參。

疏 論此題古有謬說三一曰天主爲寰宇之魂。二曰天主爲萬物初模。三曰天主爲元質。駁此舉証亦有三。一曰天主爲初作者則不能爲其效之模與質。就模論葢作者與所爲之模雖爲同類非同特一如甲人生乙人而甲人乙人但與同類而非與之同一特一。就質論葢作與質非但特一不同而類亦不同作屬爲質屬受也。二曰天主爲初而自作者則不能入

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

他物之分。益入他分。不得謂初而自作。如手。不得謂施爲。乃人用手而得謂施爲。火。非謂施熱。因熱而得謂施熱。入他物之分者盡然。若謂天主而入他分。安得爲自初作乎。三。曰。天主爲初有。則不能爲他物之先分而或模或質也。轉合者必有其分而質模居其最先故稱先分質。屬受爲後。天主之有初有也。模爲合成之分。爲通有而非自有。通有後矣。如熱物之火。即爲通火。必後于自火。天主之有自有。豈後乎。

駁 天主爲模。與定曰。天主之言。即天主費畧後論其詳爲受模

之模。夫模即合成之分也。則謂天主入他物之結合何不可乎。

正 與定謂天主爲模。指元則言。非指合成之模。

駁 凡有而無所殊。則爲一。天主也。元質也。乃有而無所殊者。則一而已。元質入他物之結合。即天主亦然。所謂天主元質無所殊者。蓋凡爲殊。必有所以殊。既有所以殊。則爲合成之有。天主元質並爲純有。則固無殊。

正 凡非合成之有。非由他殊。而殊自殊也。如人馬所

以殊因推理與否非由他殊而殊自殊也然謂之殊不如謂之別亞利云別也者自別也殊也者由他而殊天主與元質論其切稱不可謂殊有而可謂別有既別則非一矣

## 天主之全論第四

### 天主爲備全否 一章

引備全云非指何美好如爲善爲知等又非指公通諸凡美好惟指夫爲有者之勢態就各義乃成全與否葢物爲有者之勢態各一如植物之爲有在本種

勢態異於發生而發生異於生成論生覺亦然此三等爲有者之勢態較此備全於彼也葢爲有者之勢態在本種不及在發生爲全而發生又不及生成爲全備矣第一等之非備全葢成物爲某類惟屬能有非屬見有植物在本種屬能爲某樹與實非見爲某樹與實第二具何全第三乃直然備全亞利空際格致學論也其本論稱備全者因能生他如已備全然緣具爲有者之勢態備全故故如推究此物爲備全就何義即就爲善爲知等非指爲善爲知者之勢態乃備

全否是推究天主爲備全非指天主具何美好或具諸美好。此詳本論二章惟指天主具爲有者之勢態備全矣。

經曰。爾儕宜備全。如爾大父天主爲備全。

疏窮理古儒有閉他卧賴一家。誤以元質爲萬物之原始。遂謂萬物之原始非成全者。謬莫大焉。夫元質之於物。謂之原始者。在於質所以然之倫。而爲萬形最初之底賴。緣其本性宵然。純屬能而無所作。故爲至闕之體。乃天主爲萬物之原始。非在質所以然之倫。而在作所以然之倫。純屬爲而無不作。就其全具

一切應有之全成。無纖毫缺。故稱至備之體。彼閉他卧賴者。但知質始而不知作始者也。

駁 凡爲物之原始。皆非成全之物也。歷觀物類。其爲飛潛動植之原始。皆非成全之物。則萬物之原始亦有然者矣。

正 寰宇形物之始爲不成全。此其始非初始也。蓋必更有先此始者爲其初始。而爲成全之有。如內植物之原始種是也。而遡而上之。其乙植物之原始。則必非種。必有甲植以爲之初始。而爲成全之有。蓋屬能

者非屬爲者令出其所能必不得屬爲故夫種之得屬爲必由甲植令之出爲而生乙也推之動物莫不皆然夫各物之初始且猶不可謂不成全而況萬有至元之有乎

駁 前論推明天主之有本然自有而已夫但謂本然自有至肅至凡之有也蓋別無所有惟有有而已者尚可以加多美好則天主之有疑未全備矣

正 本然自有者乃萬有至備至全之有也爲萬美好之準而萬美好以之爲美好蓋凡有分二品一屬能

一屬爲屬能爲缺屬爲爲備物愈屬能愈缺而愈屬爲愈備至於至屬能者元質則爲至賤至卑之體緣其如裸體自無所美而以其能受萬形之美爲美故至於至屬爲者元模即天主是已乃爲至貴至妙之體葢天主如萬美之原泉本自爲美而萬美以之爲美以此其有獨爲至備之有也夫物有之品由屬能屬爲二義以分全缺有如此者

天主統萬物之美好否 二章

聖弟阿尼削曰天主以一妙有預具諸有

疏天主謂之全美好。蓋超各物倫之美好而上之。更全更備。義揭兩端。一。曰諸效之美好。預具於其所以然。蓋諸美好不越其所以然而所以然以其固然藏含德能。因以施諸效焉。或所以然於效爲同類。謂之同然。含如人生人。馬生馬之類。或非同類。如天如日之生五金諸類。謂之超然含也。夫天主爲萬有之初所以然。則萬物之美好。預具於天主之妙有。而但因其不能與所肇之物同類。則超然而含藏凡物之德能耳。然而作者愈成。則所具諸效之能德愈備。天主

爲萬有初作者之至成。則所具萬物之美好。必爲至備至全者矣。聖弟阿尼削曰。天主不能謂此也而不謂彼。蓋天主爲萬物焉。緣其爲萬有之所以然故。二曰。惟天主爲本然自有。以此固然含萬有之美好也。比有一熱木于此。其熱附木而存所以萬熱之全德不存。設所爲熱者。無所依賴而本然自在乎。即凡熱之諸德無不全具矣。夫天主爲本然自在之有。豈有不全具萬物諸德者哉。蓋萬有之德所以係於有者。緣凡物各具本德之有。皆分於有者故。而天主既爲

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

自有則其統萬有之全德文何疑乎

駁 萬物之美好至不一也至不齊也天主不二不類而爲至一至純之有如之何而統萬有美好乎

正 聖弟阿尼削曰太陽一耳而其所布恒一之光固統萬形之性情既多且異而終弗乖其一焉況天主爲萬物之初所以然統具各倫各物之殊德而謂以此違其至純至一之有哉蓋萬品互異而其統居于天主之妙有恒如一有而已

受造之物有肖天主者否 三章

經 引天主云。我儕宜造人爲我儕像。又云。其天主已顯。則我等將肖之。

疏 物相視而肖。既因共通之模。則肖之義隨模之共通之勢也。顧其勢不一。物有謂之肖。因所共通之模爲同。就同義。亦就同勢者。此非直謂之肖。且又謂之均。而因肖之義焉。如兩均自因自之義謂之肖。此肖至矣。有謂之肖。因所共通之模爲同。但就同義。非就同勢。無分多少。如少自謂肖多自。此肖缺而不全。又有謂之肖。因所共通之模爲同。然義勢皆不同。如凡

不同類作者然。蓋凡作者。就其爲作。既令物肖已。而各作就其模而行爲。則其效不得不肖作者之模也。若作者與其效爲同類乎。則作者與效因模而肖。如人生人。若作者非同類乎。則亦有肖。如凡由太陽而生之物。頗肖太陽。然非受其模就同類之肖。乃就同宗之肖也。若有作者而不屬宗乎。則其效肖作者之模愈遠。其肖非因共遁就同類與同宗。惟就汎然之公義耳。如有也者之公於萬物。然據此義。則凡由天主者。就其爲有。謂之肖天主。良然。緣天主爲萬有最

初而公之原始故

駁 受造者肖天主必無一物也經向主云主乎在聖在神無一肖爾神聖且然況非神聖哉

正 第阿尼削云凡聖經云受造者非肖天主非與所謂物肖天主相反也蓋此之一物謂之肖天主並謂之不肖無得於理謂之肖乎因受造者就各物之宜倣乎不可全倣之天主謂之不肖乎因受造者遠不及於其所以然即天主不但就多就少如少自不及多自之謂且又因受造者與造之者其類與宗並無所



梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

相稱焉。

駁 屬肖則屬比矣，然不在同宗。何得比乎。不得比則不得肖矣。如謂自肖其。未之前聞。今受造之物。既不與天主同宗。緣天主不入宗故。則謂受造者肖天主無是理也

正 天主之視受造之物。非如異宗之物相視也。蓋天主之視萬有。如在萬宗之外。而爲萬宗之原始然。

駁 物謂之肖。因其模相宜也。受造者論模。則無一物與天主相宜。緣受造者。無一物即其性。即其有故。則

受造之物何能肖天主哉。

正 凡謂物肖天主。非因物有與天主相宜之模。就同宗與同類之義。惟因就汎然之公義。即就天主自有而凡物爲通有耳。

駁 凡肖必互相爲肖也。蓋此肖彼彼亦肖此。若受造者肖天主。則宜天主肖受造者矣。經以爲不然。重責爲此說者云。爾等令天主孰肖乎。

正 受造頗肖天主。雖則云可。然云天主肖受造者。絕不可。第阿比削云。凡在同倫雖容互肖。而在作者與

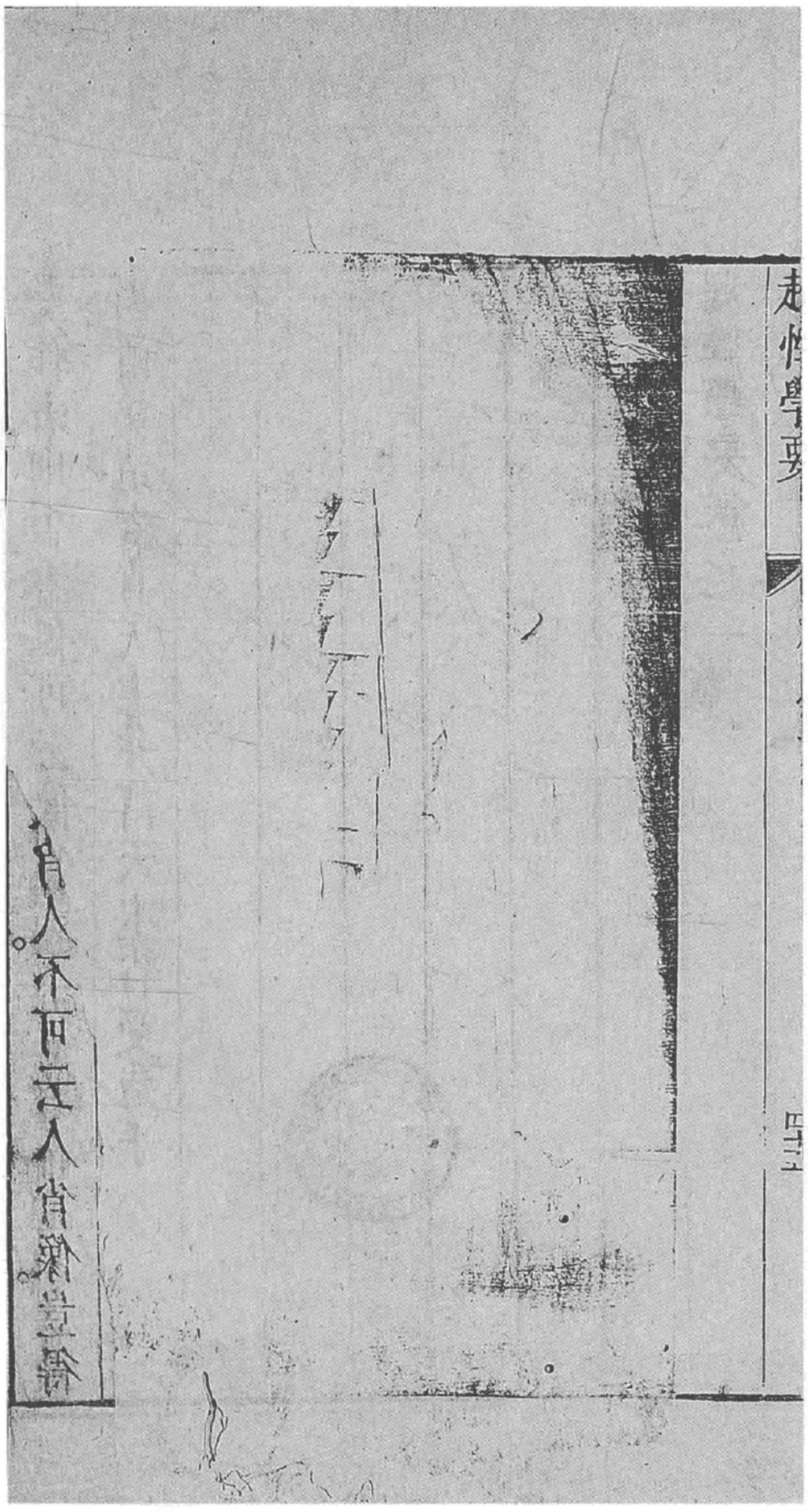
梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

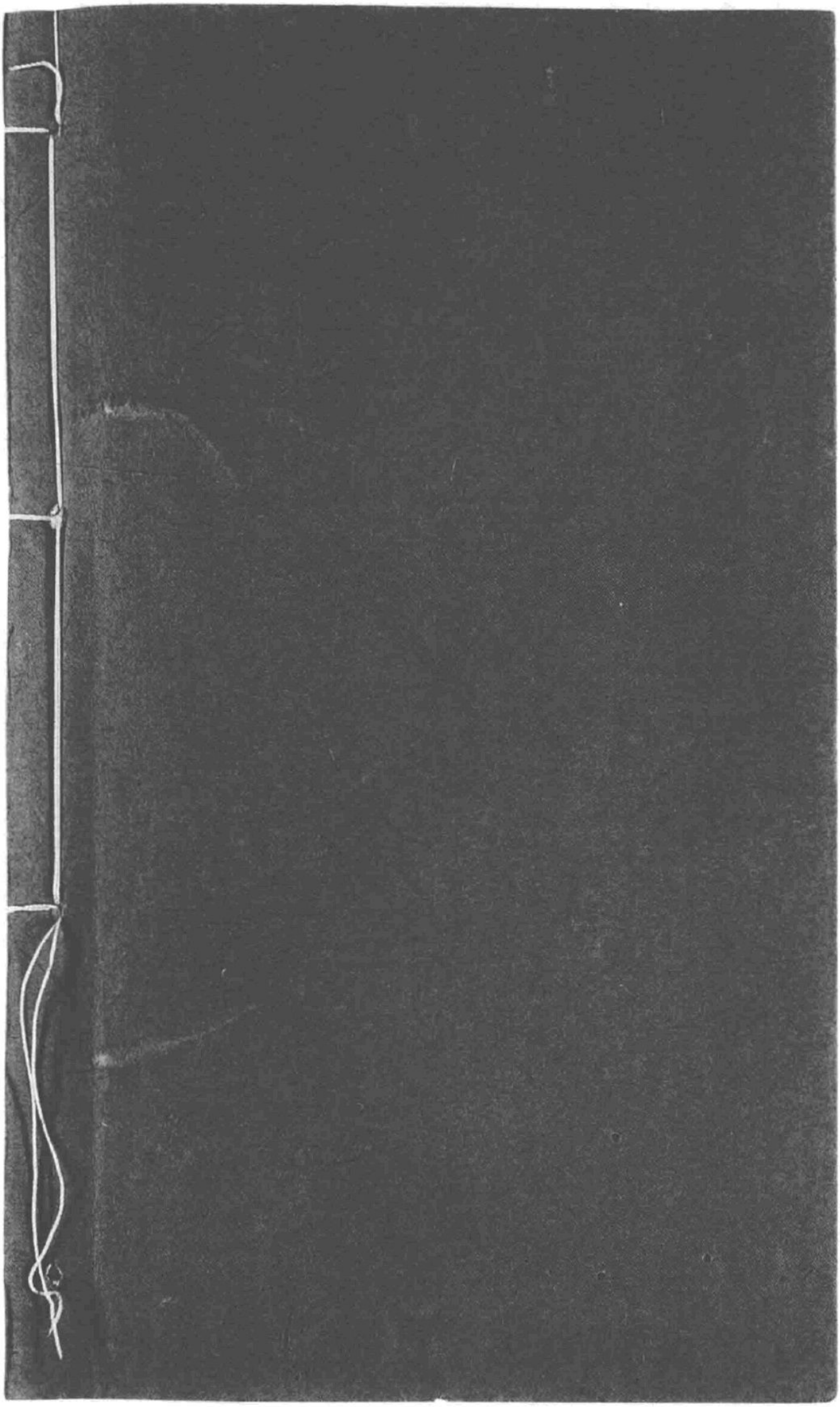
受作者則否。蓋但可云像肖人。不可云人肖像。豈得因謂受造者肖天主。并謂天主肖受造乎。

超性學要卷之一 終



BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA


趙懷學要
自人不自人
省樂當樂



# 超性學要 卷之二

5.i Volum. C. 110
Tom: 2. e. D. Thom: de Aqu, c.
Arrib.

# 超性學要卷之二

極西耶穌會士利類思譯義

## 統論善　論第五

循此序當論善。先統論凡善而後論天主之善。

### 善實異於有否　一章

聖與定云。我儕因受有則爲善矣。

疏　善與有實爲一。而其所不一者。因所指之義各不一也。何則。善者之義在見希者也。亞利克巳學云。善乃凡物所共希焉。凡爲見物者。就其爲成全則必見

希。緣本成即凡物所共希故。但所以爲成全者。因爲見有。則是凡爲善者。因其爲有矣。緣爲有。乃萬物之見故。見一卷二論四章 由此。則知善與有實爲一。而其所不一者。因所指之各不一。善指見希。而有則否也。

駁 波厄爵云。於物觀其爲有。又觀其爲善。是各一也。則善異於有。必矣。

正 有與善。雖實爲一。然稱直。然善稱直。然有則各一也。蓋有。論切義。即指物之見有。則見有。就其初別於能。有之稱共括見有與能有之物。必稱直。然有此。乃各物屬躰之有。

故各物就屬躰之有。則稱謂之直然有。而就所加之作用。則稱謂之某有。有若無所加但謂之有加則如加自加黑謂之自有黑有益如白者之加於物。既在物見有之後。則不能令物出於其所能。而爲見有。因不能令物爲直然有。惟令物爲某有耳即爲白而已善者。則指全者之義。即見希之義因而指見備者也。故爲見備者。則謂之直然善。若未得所宜之完備。雖就其爲見有少成。要不得稱直然成與直然善。惟謂之某成與某善而已。是故就所有即屬躰之有而謂之善。則因其。即因其爲有也。若就所加

之末作用。而謂之有。則因其也。而謂之善。則直然矣。今波厄爵所云有異於善。則直然善與直然有益物直然爲有。就初作用言。而直然爲善。就末作用言。不得而一也。

駁 謂已模已。未有也。註所以然書云。善乃模有也。善既模有。則善與有各一矣。

正 凡謂善模有者。則指直然善也。卽就末作用矣。善就末作用乃直然善是模有而與有爲一。就初作用乃因其而善卽因爲有是不模有而與有爲一也

駁 善也者。受多受少有也者。不然。不容爲多爲少。益不

謂多爲有少爲有則善也。有也。何能不異哉。

正 善之爲多爲少。因有所加之作用也。如謂其人有知有德等。審此。則善與有。何得不一乎。

善率明悟之臆在先於有否 二章

所以然書曰。受造之第一。則爲有矣。

疏 有。就明悟之臆在先於善。所固然也。葢就明悟謂先者。卽明悟所先臆者是。今明悟最先所臆者。有也。超形性學云。物因爲見有而見知。故有乃明悟之切界。而爲明悟最先之所知。如響爲司聽最先所聞然。

由此。則知有率明悟之臆。在先於善矣。

駁 名相之次第。由名相所指之物而序也。第阿尼削次第天主諸名其置善者之名。先於有者之名。豈不明示善在先於有乎。

正 聖第阿尼削之分定天主諸名。則就其屬物之所以然。緣由受造者而名造物者。如由效而名所以然然。夫善既具見希之義。則指爲所以然之義也。物向爲所以然故爲見希爲所以然之行爲。乃衆所以然之始。緣作者向爲而行故。如火然木以傳火模爲向也而後質之得模。正作者

使然也。故爲所以然。謂之凡所以然之所以然。是知善者之行爲。在先於有者之行爲。如爲所以然。在先於模所以然然。審此。則知第阿尼削分定天主行爲者諸名。不得不先善者之名矣。

駁 凡尤公者。則就明司之臆在先也。善較有尤公。蓋善指見希之義。而有或非人人所共希。蓋嘗有人欲非有矣。經指負主之人云。彼不如不生而未有人也。非歟。

正 非有而爲見希者。非因本然。乃因既然。即就除其

惡而然然。夫惡之除爲見希者。惟因已有其惡。則不得並享其有。如人欲死而非有因不得享生命之有由此則知究竟本然所希惟有。而非有爲見希者。則既然也。則非有者謂之善亦既然也。

駁 非獨有爲見希。如命。如知。各等不一。亦屬見希。但有屬私見希。而善屬公見希。則善就明悟之臆在先於有。

正 命知等之屬見希。正就其屬見有耳。故於命知等所希爲有。則知究竟所希惟有已。因而爲善亦惟有

已。

凡有者爲善否 三章

聖多瑪師云。非爲造物者。則爲受造者。經謂凡受造者爲善。而天主又至善。則凡有者爲善。

疏 凡有者爲善。何則。凡有者。因其爲有。乃爲見而屬全也。蓋凡見則屬全。屬全。則具見希即善者之義。如前章已明。然則凡有者。就此義謂爲善。豈不可哉。

駁 前章已言善也者。有所加於有。既加於有。則限有也。如躰加於有。則限有在屬躰之倫。幾何。如何。等加

於有。則限有在屬幾何與如何之倫。豈非善限有乎。既限有。何得謂凡有則善乎。

正 躰。與幾何與如何等之加於有。與善之加於有。不一。躰等加於有。乃限有者令之屬其性。善加有。則惟加見希與成之義耳。故不限有也。葢論有也者。無分屬其性其類。悉具見希與成之義云。

駁 惡非善。經曰。傷哉。稱惡謂善。稱善謂惡。據此。則知有。亦又稱謂惡矣。何得謂凡有則善乎。

正 有。就其爲有。絶不得謂惡。如其謂惡。就其無其有

也。如人謂惡。就其無德有。目謂惡。就其無見有也

駁 善具見希之義。然元質無所見希。且反希物。則元質不得謂善。是知有者。亦有非善矣。

正 元質非屬見。有乃屬能。有因而謂之善。非屬見善。惟屬能善矣。若從巴辣篤說。元質無模。可謂非有。但就其能容善。則又可謂通善焉。故不宜之以見希之義。而惟宜之以能希物之義也。

善具爲所以然之義否 四章

疏 見希者。具爲所以然之義。如向利向爵利爵乃所見希善乃見

希則善具爲所以然之義但前章已言善非具爲先者乃具爲末者之義今謂具爲者義則爲先者義矣緣爲所以然乃萬所以然之所以然故解此須知爲所以然者就行言之具爲先者之義就獲言之則具爲末者之義善就具爲所以然義則其得有也在末而其行爲在先耳所謂爲所以然就行在先者蓋凡行爲先向所爲而後行爲如火行爲必先向乎引進火模也所謂爲所以然就獲在後者蓋凡行爲爲得其所向而得其所向則在末矣如火行爲以熱木其

得所向之火模豈不在末後乎。故視作者行爲之序。先有善與終向。以令作者行爲。次作者行爲。令得所向之模。又次模乃至焉。視受作者反是。先得模所以爲某有。次視行爲之能所以爲全有。指就躰而全 盍亞利云。物之全在能令其效肖已。次隨善焉。所以爲直然全也。指就善而全

駁 第阿尼削云。善稱謂爲美。美者。指模所以然之義。則善具模所以然義也。

正 善與美。在物實一。盍兩在於一物。故善稱謂爲美

也。而其所以異者。則因所向各一焉。善本然指司希欲者。葢善爲共希欲。因具終向之義。即爲所以然緣希欲者。爲向物之動故。若美。則指識物者之司。夫悅目謂之美。故美在得相稱之宜。葢凡司覺者所好。必因其具相稱之宜。於已有肖也。緣司覺者。可以當理故。理是非之衡也。明司具理所以審物情今知識既成於肖。因物有覺司具知覺所以審物情而肖向模。故善論其切義。則係於模所之像在明悟故知識物

以然云。

緣第阿尼創論善。具自洩自傳於他物之義。葢云。善爲

萬物所以有與存之所以然。然而自洩。則指作所以然。而不指爲所以然。

**疏** 善謂之自洩。如爲所以然謂之動。然爲所以然雖動。不因而謂非爲所以然。然則善雖自洩。豈可謂非爲所以然乎。

**駁** 奥定云。因天主爲善。則我儕爲有。我儕由天主者。因天主爲作所以然。據此。則善指作所以然。

**正** 凡具司欲者。就其具善欲。則謂之善。緣諸凡行爲就欲而行故。故凡明司具善。不謂之善人。惟具善欲

謂之善人也。緣司欲之本界爲終爲故。然則所謂我儕因天主之有而有者。歸於終爲。豈指作所以然哉。

## 善之義在於規模與品類與次序否 五章

聖與定云。規模品類次序。三者在天主所造諸物。如公善然。三者在物。大則爲大善。小則爲小善。無則無善矣。據此。則善之義在此三者云。

論 物之謂善。因其爲成也。物因成而見希。如前章已明。凡係於其成者無所闕。則謂之成矣。夫諸物之爲某有。必因其某模也。模者先有所預。後有所隨。則物

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

之成。在具模。及具所隨模之物也。模之先所預。乃其相稱諸初端。或係於其質。或係於其作成。此則謂規模。其云度量者。即限定規模也。所謂品類。蓋因模而各物各有定類也。其云數目者。即分定品類也。亞利謂品類如數然。如於一者加減。則易數目之類。論殊者亦然。殊加減於物。則易物之品類也。如於生覺加能推論則爲人類加能嘶至論隨模者。則向終爲。或向作爲等是則爲馬類也。蓋物因爲見有。則必行爲而向於已。就其模所宜者。此則係於所重。及所謂次序矣。備是三者。凡係於

成者無闕因謂之成。謂之善也。所云重者義取貴重之意

駁 善與有相別。就在明悟之功。然規模。品類。次序。似非係善者之義。而係有者之義。經曰。爾指主排列萬有。在類與重與量。今規模。品類。次序。即歸重與量。蓋與定云。量定各物規模。數分各物之類。重令各物得其所向云。

正 三者之係於有。就其爲備全也。豈不爲善乎。

駁 惡無所規模。品類。次序也。然惡非全絕善者。則善之義不在此三者。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

正 各物之有。在就其模。故就各物之有。此三者。無不隨其模焉。如人就其爲人。具有規模品類次序。就其爲白。具規模品類次序。就其爲知等亦然。今惡者。但除某有而已。如瞽。但除明耳。是非全絕規模品類次序也。惟除係於目爲明之三者而已。

駁 善者之義。既在規模品類次序三者。則三者皆好。無非好矣。然有云此物非好者。爲無規模品類次序也。是知善不在此三者矣。

正 與定云。規模就其爲規模。無非善也。類與序亦然。

所謂非好者。必因短於其分。或溢於其分。而不稱。則不成其爲規模耳。既爲規模。安得非善乎。

## 天主之善論第六

### 爲善者宜天主否 一章

疏 善。切宜天主。葢公共所希者之善也。萬物各希本成。而本成與模。乃諸效本作所以然之肖也。葢凡作者。令其效肖已。故作者。爲見希而具善者之義。緣所希於作者。爲通其肖故。天主爲萬物作者。則爲善者宜天主明矣。故第阿尼削。以善歸天主。如初作者云。

天主謂之善緣萬物由天主而在故。

駁 善者之義在於規模與品類與次序然此三者不宜天主蓋天主無量豈容規模與品類無繫於物又豈容次序哉。

正 所謂容規模與品類與次序者繫於有所以然之善也至於在天主之善則爲如在於其所以然者而已夫天主不受規模品類次序也而規模品類次序萬物焉。

駁 善乃公共所希天主非公共所希緣天主非公共

所知故。

正 夫萬物各希本成者。即如希天主然。蓋因萬物之美好。肖天主妙有。物之希天主也。各一。有認天主因其本然者。此爲正切。凡具靈性者矣。有認天主者。因識天主之美好。畧通於物。此則下至具生覺者焉。有本然自不認天主。惟賴上靈引之以就各所向。凡百頑物。皆是也。

天主爲至善否 二章

聖與定云。三一之妙。即天主三位具本論。至善矣。而惟潔靈則

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

得見焉。

流天主之謂善非謂其善在其倫。直然謂善也。何則。蓋天主相宜之善者乃如其爲萬物初作所以然與其效非同類又非同宗之善也如前論已明。見一卷四論三章則宜天主者之善必超然而至矣。蓋諸效之肖其所以然在同類所以然則其肖之者屬同類在不同類所以然則其肖之者乃爲超然。如熱之在火爲同類在太陽則超然也善好在天主。既如不同類之作所以然。則宜天主者之善。必也超然而至。又何疑乎

駁 謂之至善。必有所加之善也。如無所加。則凡善皆爲至善矣。既有所加。則至善爲合成之有。然而在天主。無所容合成之有。則何容至善乎。

正 夫至者之所加於善者。非屬直然有。惟屬相因有耳。凡謂天主有相因於受造者在受造者爲實。而其在天主。則惟因明悟之功。如可知之物。謂之向知然。非可知之物。有相因於知。乃知有所相因於可知也。豈可因至善有加。而遂謂在天主容合成哉。惟謂凡受造之善。不及天主之至善可耳。

駁 亞利云。善乃公共所希。公共所希。即天主也。蓋天主爲萬有終。所以然。則惟天主爲善。經亦指此意云。惟天主爲善。今謂天主爲至善。則有他物爲善而天主較之他物。乃謂之至善。然既惟天主乃善。何謂天主爲至善乎。

正 謂善爲公共所希者。非諸凡各善。悉爲凡物所希。乃謂凡爲公共所希。則必具爲善者之義云耳。經所謂惟天主爲善。指惟天主本然爲善。非他可較也。

駁 謂天主爲至善。此至者之謂。指比義也。然凡不在

同宗者無所容比儗。誰謂甘者比線爲大爲小乎。緣甘與線不同宗。故天主之善。既超然於凡善。而不與之同宗。何得謂至善乎。

正 凡不在同宗者。就其不在同宗。爲不容比儗。良然。但謂天主之善。與他善之不同宗。非因其謂在他宗。惟因天主在諸宗外。而爲諸宗之原始。則較他善謂之至善。亦惟超上於諸凡他善耳。

本然爲善宜天主否 三章

波厄爵云。萬物通天主之善。惟天主本然爲善。

疏物謂之善。因爲成全。物成全於三。一因爲有。二因加依賴。所以能行爲。三因得其所向。如火之成。一在得有。即得火模之有。二爲熱爲輕爲乾等。三安於其本所。此三美好。在受造之物。皆通美好。非本然美好。在天主。則爲本然美好。蓋天主即其性也。而凡在受造爲依賴者。在天主即爲本體。如知能等。在受造之物豈非依賴。而其在天主。豈非本體乎。見一卷三論六章又天主不向物。且反爲凡物所向。如其終向。由此。則知惟天主本然具全美好。因而本然爲善云。

駁 善相轉於有。如一相轉於有然。是一必有是有必一亞利云。有本然爲一。則知有本然爲善也。一見三卷十一論章

正 一者。不指全者之義。惟指無分者之義。各物本然具有無分者之義。純物之有。論見。論能皆絕無分。合物之有。論見。亦無分。故謂各物本然無分。良然。至謂本然善。則何據乎。

駁 各善爲公共所希。則各物之有。乃善也。緣有。爲公共所希故。然有本然爲有。則善亦本然爲善矣。

正 物就其爲有。雖爲善乎。但受造者其性。非卽其有。

故謂受造者。本然爲善。不可也。

## 天主之無窮論第七

前論天主之全。今當論天主之無窮。與其在於萬物者。葢謂天主在萬所萬物。緣其爲無邊際。爲無窮盡故。

### 天主爲無窮否 一章

聖達瑪瑟曰。天主無量。無始終。無囿。

疏 性學古儒。觀萬物之無窮。繇出於物元。乃謂物元爲無窮。但既錯認物元。則并錯認其無窮。葢彼以元

質爲萬物之元始。因以其無窮爲有形之無窮。日以無窮形體爲物之元始。謬莫大於是也。夫物之無窮非他。乃無所限囿之謂。彼物之互相限界也。繇形質模耳。質爲模所限。而模爲質所界。質未受模。能受萬模。已得其模。限於一模。維模亦然。未合於質。能模萬物。已合於質。限於一矣。但質模之所以異者。質受模之限界。雖限於一。實受模之成美。模受質之限界。徒限於一。而失其廣大耳。何所受成於質乎。故無窮者在質。爲有闕乏之之無窮。而其在模。爲有成美之無窮。

蓋質之無窮。本自無成。能受萬成。則其無窮也。豈不在於闕乏乎。模之無窮。本自成美。而又能成萬美。則其無窮也。豈不在於成美乎。由此推知天主之無窮。必非闕乏之之無窮。而爲成美之無窮。蓋天主本然自有。故不能受他有。不能合他有。則其有無有所限。而其無限。獨爲成美之無限也。明矣。

駁 凡在此所。不在他所。爲有限於所。則凡爲此有。而非他有。亦爲有限於有。夫天主正爲此有。而非他有者。則其有有限。而非無限矣。

正主有因其爲此有而不爲他所限固爲無限之有。蓋其有既爲自有以別於他有其於他有迥然離絕矣比之自者自在不依他物則其別於依他物之自也必也夫天主爲自有而不合於他有之限有則別於他有限之有而爲無限之有也明甚。

駁亞利曰有限者無有限者皆爲幾何之情夫主有既不屬形即不屬幾何奚爲無限之有乎。

正亞利所謂限與無限爲幾何之情惟論屬形之無窮而非論屬神蓋幾何屬形形當其模而爲幾何所

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

以限耳。夫無窮所宜於幾何者。屬形質之無窮。而無窮所宜於天主者。屬神模之無窮。已詳前論。豈可混證哉。

天主之外尚有他物本然爲無窮否 二章

性學云。無窮者不能由始。乃天主之外。無一物非天主爲其初始。則無一物爲無窮。

疏 天主之外。謂有物因何而無窮則可。因何卽因某人因茵而爲義也如謂黑自非直然自直然而無窮則不可。無窮有二類。在質一。在模。一。論在質無窮。凡見有乃具模者。其質則限

於模。然質雖限於其屬體之模。而就其能受屬依賴之萬模。則因何而爲無窮。如木。因具木模而限於模。但因其能受萬象。則又因何而無窮焉。論在模無窮。凡模合其質。則直然爲限。而無所容無窮。若有受造者。具非合質之模。而自在如天神。後具本論則此模因何而爲無窮。即就其不限於質故。顧此等受造自在之模。既非自有。則其有限於其性。故不可謂直然無窮也。

駁 凡作用。必於其體相稱焉。云天主體無窮。則其能

亦宜無窮是則能造無窮之有也緣能之多寡顯於效故

正 凡受造者其有非其性也故云爲受造者而並云爲自有於理有悖自有則非受造受造則非自有是知天主雖具無窮之能必不能造一物爲非受造者則亦不能造一物爲無窮也

駁 凡具無窮之能則其無窮之體受造明司之能爲無窮蓋其知公也并及公無窮之特一如知生覺而生覺之特一至於無窮如人之特一馬牛等之特一皆可至於無窮是知凡受造靈性爲無

窮。

正 夫受造之模。既限於其性。何能爲無窮哉。明司之能及於無窮特一者。由明司不屬在質之模。故或絕不容質。如天神之明達或雖有質。如人之明悟而非屬質之作用焉。

駁 元質爲無窮者。豈非天主之外。尚有物爲無窮乎。

正 元質自不見在。緣元質屬能有。非見有故。因模而見有故二元質謂之借受造者。天主造元質質不先模模不先質乃借造焉後具本論況元質就屬能。亦非直然無窮。惟因何而無窮。蓋其

能。惟及於本性之模而已。

有何就其大現在爲無窮否 三章

聖多瑪師云。凡形體者。有面。有面則有限。緣面爲形體之界故。論線體亦然。則無一物就其大爲無窮矣。

按 本然無窮與就大無窮者。不一也。蓋設有一物就大爲無窮。不因而謂本然爲無窮。如火。如氣。二者之體。因模則限於某類。因質則限於某特一。豈得爲無窮乎。審是。則受造者就本體不能爲無窮明甚。或就大可爲無窮否。須知論形體者。或論其量。卽幾何。或

論其性。即模與質。形體。論其性。必不得爲見在無窮。蓋凡有形體。即限定爲屬體之模。隨其限定之依賴。依賴一爲幾何。故凡形體。乃具有限之幾何。爲多乎。爲少乎。則謂形體爲無窮。於理有悖矣。且又即動可證焉。凡性然形體。具性然動。無窮形體。則不能具性然動。何則。謂其動爲直動乎。周動乎。不能具直動。蓋直動之動。因其不在本所而動。形體無窮。則充滿諸所。不拘何所。皆其本所。何得謂不在本所乎。又不能具周動。蓋謂之周動。必形體。此一分。進彼一分所得

之所。若云周爲無窮。勢豈能然。蓋兩線出於圈心。愈出於心。則愈相隔。形體既爲無窮。則兩線相隔於無窮。是甲線必不能得乙線之所也。何云周動乎。論量然形體。其理亦然。蓋屬量之現在形體。不免具模緣凡現在。必因模而現在。故幾何之模。就幾何之義既爲形像。而形像則限於界矣。形像非他乃合受於界安得爲無窮乎。

駁 不悖於某而宜已者。則不悖於理也。夫無窮不悖大者之義。況屬窮。屬無窮。似幾何之情。則就其大爲

無窮。何不可之有。

正 無窮不悖大者之義。就大之公義則似也。然而悖其屬下之各類。即悖二尺三尺等大者之義。與屬圓屬三角形等。夫在類不可有。而在宗則可有。固無是理。今形體之大在其某類、既不能屬無窮。即在宗亦不能屬無窮矣。

釋 屬大者之物可剖分至於無窮。性學限定常然之幾何云。可分至無窮也。準此而論相對之情。則是乃謂就在此之一物矣。如冷在甲熱在乙有何相悖冷熱並存甲則相悖矣夫減

者既然則加亦如是既可分於無窮則於大似可加於無窮也就大不能爲無窮豈其然乎

正 屬幾何之無窮在質之無窮也蓋於其全也而分之則近於質緣諸分屬質故加則近於全就其具模者之義矣以故就加不能有無窮惟就分有無窮

有何者就其多爲無窮否 四章

經 曰爾天主分排各物在重在數在量焉

疏 物就其多屬現無窮不可屬能無窮則可所謂現無窮不可者證二一日凡現在之多必在某類之多

也類之多。在就數目之類。而數目之類。不能爲無窮。緣凡數受量於一者故。二。日。現在之多。乃受造者。而受造者繫於造之者限界之意。緣作者行爲。必有其意。故受造者既受合於造之者意。則限界於其數。不得謂無窮矣。所謂能無窮則可者何。蓋多之加隨多之分也。緣其愈分。其數愈多。故如分常然之幾何。就質可分至於無窮。如一尺木可剖析於無窮分加多亦然。可加至於無窮無悖於理。

駁 屬能。出於其所能而爲現有。於理無悖。數目者屬

能。可加至於無窮。則現在爲無窮。何云不可。

正 屬能。出於其所能而爲見者。各就其有之勢也。如於一日之中。出其能而爲見者。必非並全。乃先後耳。屬多之無窮。亦然。非並全見在。乃先後加多。蓋已有多。則可加多多於無窮。

駁 就物各類。則可見在其一特一者然。物之形狀。其類至無窮。則形狀現在爲無窮。何云不可。

正 形狀之類爲無窮。由數目之無窮而無窮焉。形狀之類。乃三角形。四角形等。此如無窮可紀之衆數。非

並全見在也。

駁 凡不相悖者不相碍也。已有物之多又加不相碍之多未聞不可則加之多而並全在以至於無窮又何不可之有。

正 已有多又加多雖無相悖然加多而無窮則於各類之義有悖故就其多見在爲無窮絕無是理。

天主之在物論第八

無量之有宜在諸有無所不盈滿焉天主既爲無量之有則當論天主在諸有與否。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

天主在凡有否一章

經曰吾主凡我等施爲爾施爲於我等蓋凡爲者必親在於所爲天主施爲於諸有則親在諸有

疏天主之在物非如物之分亦非如依賴之在物也蓋如作者在於其所作之物大凡作者須合并於所親爲而以其德就之性學云施動者之於受動者須合并相交正此謂也夫天主爲萬物作者而其肇物之功皆其本效如施熱施冷然但天主無時不爲非但肇物始而爲且并存物時而爲如日無時不施光

照然。夫物之得存。必賴天主因物得有之情勢而就之。不則不能。然而物之所親。莫如其有。則天主之在物。爲最親切矣。

駁 凡物在他物。必函於他物。天主非函於他物。更函他物。則不能在他物。聖奧定曰。謂天主在物。不如謂萬物在天主是也。

正 具形體者在物。爲物所函。具靈體者之在物。則否。非函於物。而反函物。如靈魂之在身。非爲身所函也。且反函身。然則天主實在萬物。而萬物實爲其所容

含豈可因其含物而遂謂不能在物哉所謂天主在物不如謂物在天主由取譬於形物故云非通論也

駁 作德愈鉅其所施及愈遠天主至德則其所施及亦至遠矣何須親物而後得達其用乎

正 凡作者有爲以施於物雖具鉅德勢必須切近物體若其去物遠而中隔多物乎則肇施於其所相接之物而此物又施於其所相接體體遞接以至於本受者而止是作者之體雖遠而其德能則甚邇也乃若天主之有爲於物則又進於是匪直以其德并以

其體切親於物而無一物不容就其親體焉至謂物距天主遠甚者此不論其體而論其性情緣天主本性超絕萬有無物能近故也

駁 邪魔爲物而天主固不在魔經曰黑與光不交可證則不可謂天主在凡物

正 邪魔含二性一惡一性由主賦惡由自造因其爲惡直然謂天主在魔不可因其爲物槩然謂天主在魔則無不可

天主在凡所否二章

經曰。天地。予天主自稱盈滿。

疏物之所在。其勢有三。或以權力。如國王之在國。理政事。以其權力而行。非本體徧國也。或以現見。如人在堂。明見堂以內諸物。亦非本體徧在堂也。或以其本體。如在人席。是也。乃天主之在物。兼三者有之。以其權力。無所不在。以其現在。無所不在。以其本有。亦無所不在。以權力無不在者。蓋主宰萬物。凡有形無形。一一開引之。保全之。現見無不在者。蓋洞識物之內外。未有微細之物。得遯其光照焉。以本體無不在

者。蓋其在萬物也。使萬物各得其有。各得其能。又各得其爲也。顧神物之在所。異於形物之在所。形物在所。即占其所。不復容他形并在。神物不占也。乃天主在物之內。在物之外。又匪直不占其所。且使萬物各得其所焉。

駁 波厄爵曰。凡非屬形之物。皆不能謂在所。夫天主至神無跡。奚能在所乎。

正 超形之與著形。其在所各異。形物之在所。因其幾何之著所。而於所互相爲量。無形之在所。因其能德

之就物。令能行諸作用焉。比如靈魂在身。以其能德之切就諸身。使之能動靜施爲諸用云。

駁 所者。視常然之物。與時者。視先後之動。其理一也。今不可分之一用一動。不可分之動。即頃俄也。不能在多時。則屬常然之一。不可分。亦不能在多所。天主之有。非屬先後之有。乃常然之有也。則不能在多所。

正 屬不可分者有二。一爲幾何之界。如點。在常然之幾何。既定於其勢。則不能在多所。不屬分者。在流行之幾何。如作用與時。既定於其動。其作用。則不能在

多時二不屬分者乃不屬幾何凡無形之體是也如天主天神人之靈魂此等不屬分者非在幾何就幾何之分乃在幾何有之德能也故就其德能可一可多可小可大因而在一所多所小所大所無不可云

駁 苟有物以其全有在此所必全在此所而無一分得在他所天主本體至神不屬諸分則其在此物也必以其全有在此物則不能在他物可知然則天主豈能盈滿諸所無所不在乎

正欲明此義。須知凡謂之全者。由於有分。而分又有二類。有幾何之分。以幾何剖爲多分也。有本有之分。如質模爲合成之分也。苟物在所。因其幾何之全乎。則凡在此所。即不能在他所。無疑。蓋在所與所在。互相爲量。比如一丈形。占一丈所。而一丈所。唯容一丈形而已。若物在所。而因其本有之全。則非量以所在之全也。試驗諸依賴之模。今設爲一丈白。此有二焉。有本有所謂自有幾何所謂一丈也。一丈白就幾何之全而論。非能全在各尺各寸也。必也。尺應尺。寸應

寸已耳若就本有之全而論則匪直全在丈也亦全在寸未有在丈爲自而在尺寸不爲自者凡諸形物皆然至論神體超形之物則並不屬幾何更不得謂以其分而在所莫不全在全所而全在其所各分各杪焉如靈魂全在全身亦全在各肢之各分何況天主至神之體而謂全在萬物之總有亦全在各物之各分又何疑乎

惟天主在凡所否 三章

聖益博削曰惟天主恒在凡物而無所不在

疏盈滿萬物而無不在獨宜天主此由二端渾然一本然一何謂渾然凡物在所非因其全而因其分比如有物其體一分充塞所之一分其體全有則充塞全所此非所謂渾然在凡所也又如人之謂白但因其齒亦非所謂渾然爲白緣白者先宜齒而後宜人故何謂本然其在凡所隨勢隨時盈滿諸所非由他故獨由本性而然假令寰宇無他形物惟有一粒即此一粒可謂盈滿寰宇顧不得謂本然在凡所蓋在凡所非由固然秖因寰宇無有他物惟有一粒故也

至論天主之在萬所。則因其全。不因其分。是渾然在。由固然而在。非由他故。是本然在。以一全有盈滿諸所。即使諸所。多之又多至於無窮。天主亦無不盈滿焉。則謂盈滿萬所。獨宜天主。豈不信哉。且凡物之保存。必由天主。未有物不由天主。而自能保存者。則設有無窮之所保存。吾知天主之盈滿其中必也。

駁 非獨天主充塞萬有。無所不在也。即寰宇亦然。蓋寰宇爲成全之體。包涵萬物。試觀寰宇之外。豈有他物哉。

正 寰宇之包涵萬有。非所謂渾然。蓋非以其全體充各所之各。分。乃其體一。分充所一。分而已。又非所謂本然。假令寰宇之外。設有他物。寰宇亦豈能包函之乎。則其包函萬物。與天主之盈滿萬有。義甚殊也。

駁 設有形物焉。爲無窮無限之體。即其包函萬有必矣。若然。則豈獨天主能包函哉。

正 設有有形而無限之體。必其在各物也。因其分。不因其全。蓋一。分體應一。分所。而全體應全所也。則其在所。非所謂渾然矣。

駁 設寰宇惟有一人。即其靈魂盈充寰宇。非因其分。乃因其全有。而在各處之各分。緣靈魂全在全身。全在身之各肢各分故。

正 此靈魂之盈充寰宇。非因其本然。乃因寰宇無他物故。若天主非獨充塞此一寰宇也。設有寰宇。多之又多以至無窮。天主仍充塞諸寰宇於無窮。

## 天主之不變論第九

承前。當論天主之不變。與其永常繫於不變者。

### 天主絕不變否 一章

經曰。予爲天主罔易。

疏天主之恒一不易。由上論可推明也。茲舉三證。一。主體純然至一。其內無有見在可在之分。悉渾然見在之有。物出於所能有謂之見在之有物未出於所能有謂之可在之有故無變易。蓋變易之物。必屬可然。謂可以受變易也。則非所謂純見有也。二。變易者。一分守一分移。如白物易而爲黑。其質守而不移。緣物體仍舊故。其模移而不守。緣物色改常故。則凡變易之物。必有質模二分。乃合成之類。非純有也。天主妙有。至一至純。不屬合成則不

能變易。三凡物所以動者。緣欲得所先無而至所未至之地也。天主妙有。統含萬有之美妙。全備無闕。何能得所先無。而至所未至之地乎。則天主之不變易。益信矣。

駁 凡自動。屬變易。與定云。造物者之神自動而不在所與時。則天主豈純變易哉。

正 巴辣篤謂凡屬作用。則稱謂之動。如知。如欲。如愛皆屬動焉。夫天主本自知自愛也。與定蓋本執此意而云造物者之神自動。今所謂天主不動者。則指屬

能之動而言。非此之謂也。

駁 經曰。知也者。爲諸動之動。天主卽知。何謂不動乎。

正 知也者之謂動也。因散其德於萬物。以至於至微之品。蓋無一物出於天主。爲其初作與初模所以然而不肖天主知也者。如凡制作。無不由於制作者之知然。是故就天主之像肖之序。自多肖天主者之上品。下及於少肖天主者之下品。而謂天主之知者之動。並及於物也。如太陽。就其光之及地。乃謂太陽及地然。緣此。第阿尼削云。凡天主原來之顯至及於我

等者。乃由天主自動然。

駁 遠之近之。皆爲移動之情。經每載有此言。如曰。汝儕遠主。則主遠汝儕。信斯言也。豈非天主易動乎。

正 凡此。皆寓言也。如謂太陽出入人室。此非謂其體也。謂其光耳。所謂天主近遠善惡者。乃指聖寵而言豈實以其體避就善惡人哉。

惟天主不能易否 二章

聖奧定曰。惟天主不能易。他如一切受造。既皆由無而有。莫不屬變易矣。

疏物變由二。一。由他能。一。由本能。由他能者。如凡受造物。非本自有。而其從無而有。由天主之全能。以無物爲有物也。即物之從有而無。亦由天主。蓋物有之得常存。皆繫天主之欲施有。初施是造常施是存若令天主止息厥施萬物安得不歸無有哉。聖與定曰。方物之未受造也在於造物者之能。以得其有。及其已受造也又在造物者之能。以歸諸無。以故物以有物而屬易謂由他能者。即由天主之能耳。又物變由本能者。如凡受造物。或易體模。或易依模。或易動靜。或易善惡

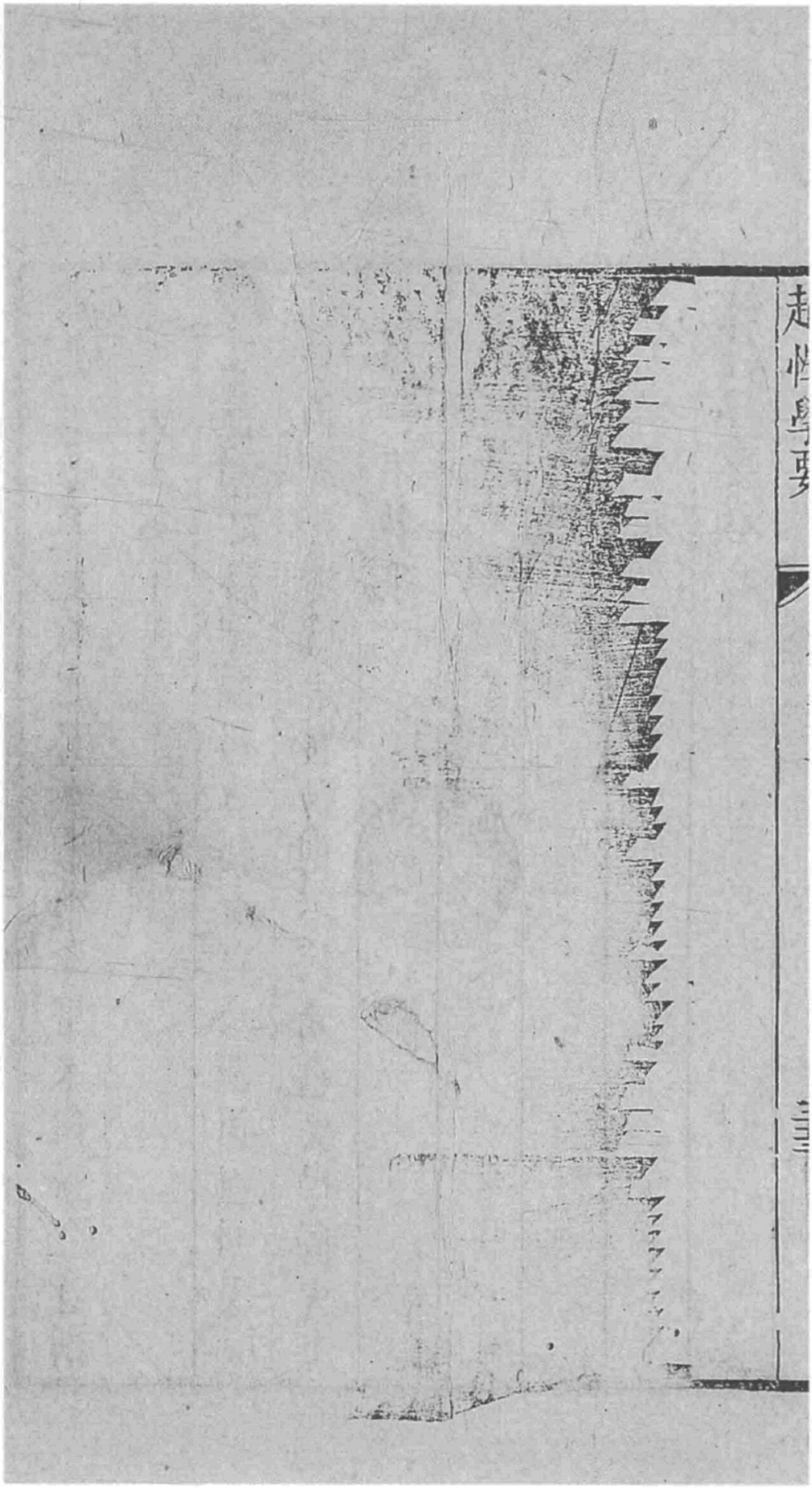
悉由本然之性也。易體。如寰宇下域之物。其質皆可受他體模。如木質可受火模。易依。如合成之物如人可受白。亦可受黑也。易動靜。如天。各重天體不屬四情。熱冷燥濕以此。生化之變。免矣。而不免有動靜之變。又如諸神。能升能降。避此就彼。凡此皆屬變易。易善惡。如諸神類變易。其善而邪魔自岐於天神。是也。總之凡一切受造諸物。或由天主之能。而有有無之易。或由本能而有得失之易。要惟天主爲恒一不易云。

凡變動。因有所向。既得所向。即止不動。如神聖之

在天國。既享所向之終福。無復希望。又何動之有。則豈獨天主爲不易哉。

正享眞福之神聖。既得眞福。希望全滿而無所易。良然。然而升降避就之移動。則不能免也。安得擬天主之恒一不易乎。

超性學要卷之二終


超性學要

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

# 超性學要

卷之三

5. Volum. C. 11
Tom: 3. Q. D. Tho: de Aeq, et Attrib.

# 超性學要卷之三

極西耶穌會士利類思譯義

## 天主之常論第十

引 恒一不易之有乃常有也前論旣謂天主不易今則當論天主之常無始無終曰常有始無終曰悠有始有終曰時

### 常者之義一章

疏 波尼爵解常者之義曰齊一而渾全無量之生是也夫欲知純有先須知合成之有常者爲純有時者

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

爲合成之有。欲知常者之義。先須知時者之義也。夫時非他。乃動也者之數有先後耳。動爲流行之有。一分在先。一分在後。數動之先後。而知時者之義焉。若夫恒一之有。既不屬動。則何所先後乎。然則欲知時者之義在數動之先後。欲知常者之義在明無動之恒一而已。又物之積久。亦屬流行而有始終。蓋始終於天主之動也。若夫不屬動而恒一之有。既非流行。即無始終。無始終。則常矣。故常者之義。以二而明。一爲無量生。即無始無終。一爲無流行。即齊一而渾全

之謂云。

駁全之所以稱全因其有分也常者爲純有則非其分之有是知常者不可謂渾全也

正常之謂全非因其有分乃因其爲完備無缺之有耳。

駁多時多日不能借存蓋既爲流行之有必也或在先或在後矣乃聖經每以多時多日歸之常者曰厥出指天主子自始自常者之多日又曰因與旨顯示在常之多時據此則常非齊一渾全之有而爲流行之有

矣。

正 天主爲無形之有。經每借形物之名。以釋常者之義。故云然耳。葢以所習知流行之有。解釋所未習知齊一之有也。

天主爲常否 二章

聖達納削曰。常父。常子。常聖神。

疏 既明常者之義。可知天主之常。夫時。隨動物常隨恒有理所固然。天主恒一而至。即常亦至。葢非直爲常。且本然自常也。何則。凡物之積久。其於物之本有



梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

二而非一。積久即物所在之時如人之壽草木之久生物之積久與物非一理學通論惟天主不然。其積久與本有是一非二。夫天主既本然自有。則本然自常。必矣。

駁 天主之本妙。不容受造之物。固也。然常乃受造之物。波厄爵云。此之一頃流。乃造時。此之一頃存。乃造常。又與定云。天主乃常者之所以然。

正 頃存謂之造常。就明司之臆而言也。如凡臆時臆頃之流行。而臆其常。則臆之存恒矣。黙雖不能動設動則造線頃雖不能存設存則造常與定所謂天主乃常者之所以然。指通其

常者之受造者而言。葢謂天主傳其常。如謂傳其不易也。傳不易於物者非傳達其不易之本妙於物惟令物通達不易之情是謂之不易之所以然論常亦然傳其常於物者非傳達其常之本妙於物也惟令物通達常者之情是謂之常者之所以然

駁 有在常者之先在常者之後者則不受量於常也。所以然書曰。天主在常者之先。經又載天主在常者後。曰。主之將王常又越矣。

正 天主謂之在常者先。何因其在先於通其常者之天神。故所以然書接上文云。靈性指天神通天主之常。所謂在常者後。經註云常指世。猶謂主之王在諸世

之後。又云。設有物常存。如古窮理者以爲天之動乃常主之。主之。又越矣。葢其。王。在齊一而渾全耳。

駁 常者之內。無有往現來諸流行時。葢常爲齊一而渾全之有也。乃聖經每以往現來諸時歸之天主。則天主之非常有可知。

正 以諸時歸天主者。緣爲天主之常。包容萬有之諸時耳。萬有諸時之在物者。有已往將來方今諸義。若在天主悠久之前。何莫非現在乎。

惟天主爲常否 三章

聖與定曰。惟天主爲無原始。夫有原始之物。非常。則惟天主爲常。

疏 惟天主爲恒一不易之有。則惟天主爲常而無始終之有。緣常與不易。二義相因故。但凡物不易之義。其等不一。然皆由于一不易之所以然。而通然不易焉。夫既通其不易各不等。則通其永常。亦各不等矣。凡物不易之等有四。其一能久。如山。其二不終如天地。其三不屬生化如鬼神。其四所發之用不易。如神聖之享天主。恒一於受天主。而無所易。此四不易。聖

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

經皆謂之永常。但其永常非直然。乃由於他有。而且又爲可不然。欲求別無所由。而獨爲不可不然之常者。惟天主而已。

駁 惡人之在地獄。備受永火之焚。無息滅時。則豈獨天主爲永常乎。

正 永常者之正義。非獨以其無限也。且又恒一而不變焉。獄火雖爲無限。非能恒一而不變也。惡人之居地獄。屢更其苦。出此入彼。百千萬變不常。經曰。從雪氷以遷至熱。是其証也。故謂獄火爲常。此非常之切

義不如謂獄火之時無窮經亦指其義曰厥時無窮

常異于時否 四章

聖多瑪師云常乃齊一而渾全時有先後則常異於時

疏常異於時明矣其故維何有云常無始終時有始終此其異在既然非本然也波厄爵云設時從無始有且將無終而吾謂較常終有異也蓋常齊一而渾全時則不然緣常爲物恒存者之量時爲動者之量故

駁 時量物之積久。物之積久即物存時常亦量物之積久是知時乃常者之分也。葢兩物均爲積久之量而謂彼非此之分未之前聞。比如兩日兩時豈能一齊並在謂之並在正由時爲日之分耳。然則常也時也既云並在而兩爲積久之量將必有一爲其分者矣夫常超而含時則常非時之分而時似爲常者之分也二者之異其以此乎。

正 常與時非屬同倫之量故其論各異此安能爲彼之分哉。

駁 性學云。最初動天總動之量。乃諸動之量也。準此。亦可謂最初有天主之量。乃諸有之量也。夫常爲初有之量。則常爲諸有之量。可知。然而屬朽諸有。受量於時。則時或爲常。或爲常者之屬分乎。

正 如常爲初有之本量。則時爲動之本量。可知矣。故物或離其恒有而屬變。即因以離常而屬時。彼屬朽之諸物屬變。則非受量於常。乃受量於時者矣。葢時非直量現在屬變之物。且又量屬能變之物。故既量動。並量息焉。緣易動之爲物。併係關於能動而不動

者故。

悠之與時異否　五章

疏悠之異於時與常也其故在常與時之中。彼有云常無始終悠有始無終時有始終此其異在既然非本然也蓋即使從無始有且將無終又或有終而悠終與常與時異也又有云常無先後時有先後而隨屬新久悠容先後而非隨屬新久此說於理有悖蓋所謂非隨屬新久或指悠或指屬悠之物也然不得謂指悠蓋屬積之先後不能齊一並在必其先已去

而後乃至焉夫悠既容先後即不免屬新久與時同矣何異乎又不得謂指屬悠之物葢屬時之物容屬時之新久者以其有屬變易而時即因物之屬變而容先後此理學通論今云屬悠之物非屬新久則必由其有非屬變易推知屬悠之物其量並將不容先後矣此其說豈不自相矛盾乎

**正** 論云常爲恒有之量凡物離有之恒是即離常然而不等物或離有之恒存就其有或屬變易之底賴或在於變易者凡動與凡屬朽之物皆是也此則受

量於時物或少離於有之恒存就其有非在于變易亦非屬變易之底賴但不免偕隨現變與能變者如諸天就體不屬變而就動屬變又如天神就體不屬變而就選擇與知與情與所則屬變皆是也選擇乃于兩物選此去彼是爲屬變此則受量於悠矣至于既非屬變並非隨變則惟常者無量之有爲然是故時有先後悠本然不容先後而先後則可隨之常無有先後

駁 悠爲神體之量時依與定論亦爲神體之量蓋云天主因時而動受造之神是知時與悠無異

正 受造者之神就情與知有先後則於時而量故與定接上文云因時而動者乃因情而動也若就其本性則於悠而量就其享見天主則通常矣

駁 時者之義在有先後常者之義在爲齊一而渾全然悠非常經曰常知即天主子在悠之先則悠非齊一而渾全乃有先後矣見悠與時無異

正 悠雖齊一而渾全然非常蓋可容先後而常不然

駁 屬悠之積久論後後既爲無窮則受造之物亦得爲無窮矣此似悖理然則悠與時殆無所異乎

正 悠之積久。誠爲無窮。緣不能以時而窮。故受造者之中。有物爲無窮如此乎。卽無所限于他物。於理何所悖乎。

天主之一者論第十一

一者有所加于有者否 一章

聖第阿尼削云。無有一物不逼一者。顧謂一者有所加于有者。則不然。蓋既加于有。卽限有者而模之。是二有。非一有矣。

疏 一者所加於有者。非實有。惟分之之非耳。蓋一者

之解無他。即無分之有是也。何則。一者有者其義互轉。是有必一是一必有。今論凡有或純者或合成者純有無分合成有於諸分。散時不得謂爲有必已合矣。而成合成之體。乃謂爲有。以故物之爲有也必於其無分者也由此推知物物各存其一如各存其有然。

駁有也者不限于某宗乃包含物物之諸宗若令受限於某宗。則受加必矣夫一爲數始而數係幾何是宗之屬也。既曰有必通一。豈得謂一者無加於有者乎。

正一者分二。有相轉於有之一。有肇數之一。此兩一者異類。乃有以爲非異者。說亦分二。巴辣篤等。以爲相轉于有之一。無所加於有。而凡稱有爲一者。惟指一者之體。因其無分者耳。則論肇數之一。亦然。夫數既合多一而成。則以爲物之體無他。惟數而已矣。亞末則那。其說反是。以爲肇數之一。有所加于有者之體。如日無加則合多一而成之數。非幾何之屬。則相轉于有者之一。亦有加于有者。如白有加於人。然此兩說皆非也。蓋物之爲一者。各物自爲一也。苟因他而爲一。則他物之爲

一。又因于他。轉轉相因。勢必至於無窮。碍於理矣。是故正論曰。相轉於有之一。無加於有。而其有加于有者。惟肇數之一爲然。此則係於幾何云。

駁 分公者。必有所加于公。夫惟一者分有。因稱之曰一。稱之曰二。或三。以迄多多許。則是一者。有加於有矣。

正 一物而異視之。或視爲分。或視爲無分。無碍于理。如有一物於此。就數視之。則分爲多。如十人爲多。就類視之。則無分爲一。十人爲同類。是一物異視。而或爲多。或爲

一也有直然無分者或無分于所係物之本體而推有分于係本體之外如合成有其體爲或視現有爲一其依顯爲多無分而視可有爲有分凡此皆直然是一而既然是多有既然無分而直然有分者視其本有爲分而視其原始爲無分此則直然是多而既然是一如諸同類者視數爲多視類與原始爲一然今所謂一者分有爲多多許是即直然一既然多者也蓋凡多多物既在有者之倫即不能不受合於一者之倫弟阿尼削云未有多不通一者視其分爲多視其全則一視

其依賴爲多視其基則一視其數爲多視其類則一視其類爲多視其宗則一視其原發爲多視其原始則一此意蓋謂凡有雖分爲一分爲多乎然而爲一者乃直然爲多者既然耳既爲直一而既多則必通乎一一與多既終歸于一則一豈有所加於有乎若有加勢必加至于無窮悖於理矣本疏已明

駁一者苟無加於有則凡謂一即是謂有矣而又必謂有者豈非戲稱乎若然則謂有爲一亦戲稱此悖於埋蓋謂有爲一正稱也由此則知一者有所有加

於有。

正 一者之加于有。非實有。乃思有。故謂有爲一者。正稱。非戲稱也。

天主爲一否 二章

經 曰。爾主惟一。

疏 天主爲一。其証有三。一就至純之義而推物之爲獨。就其爲獨不能通于他物。而其所以通於他物。非因其獨因其共性也。比如甲人因其有人之共性。可通于乙人。若因其爲甲。即不能傳於他。惟爲一甲人

而已設令甲人者并其爲人也亦正因其爲人爲甲乎則不能通于他人而天下惟此一人而已葢甲人所該有二一人性一獨人人性可傳而獨人不可傳若果人性與獨人是一非二則不能更傳于他而天下豈不惟此一人乎今夫天主即其性也其性即天主也其間無所殊異則其性不能傳於他天主惟爲此天主而此天主惟爲天主豈能有二哉

二就天主至美之理而推天主之體統該萬物之美好設有多主必互相爲異其美宜于彼者未必宜于

此。此之所有。或彼之所無。則非所謂統該萬有之美。豈可謂天主乎。

三。就寰宇爲一之理而推。寰宇之物。至繁矣。至異矣。然而上下各有定制。有施命焉。有承命焉。卒皆翕合如一也。于此可想。使非有一者。秩序各物。以歸於一合。必不能然。蓋令繁異之物。以合于一。與其多原始令之。不如一原始令之。蓋一者爲一之本所以然。而多者。非爲一之本所以然。即使多者爲一之所以然。亦須先合多爲一。而後爲一之所以然。然此非所謂

本所以然矣。夫最初物之原始爲至全備。而本然之始。則其令寰宇繁異之物以合於一者。豈非惟爲一者而已乎。

駁 宇內物倫。本原不一。猶之江河所發。各有原派。今謂萬物之衆共一本原。似未可信。

正 論物私原。固不一也。彼于萬物之德性。原非揔該。而其德能各限于各倫。豈能一乎。若夫萬物之公本。兼統萬物之德性。超然圓滿。安得有二。

天主爲至一否 三章

波厄爵云。凡謂一者。必首先三一之神妙。天主體一位三後有

本論

疏一者既爲無分之有。則所謂至一者。必也至有而至無分者也。此兩宜天主。葢天主爲至有。緣其有爲自在之有。超萬有而上之。絕無所限于某有故。又爲至無分。緣天主妙有。現分可分。悉無所容。絕爲至純之體故。由此推知天主爲至一。何疑哉。

駁稱一者因其無分。則是一者之稱等于無也。而無者之稱不容多寡。則一者之稱亦然。何謂天主較諸

一者爲至一乎。

正 無者雖自不容多寡。顧其對容多寡。因而可謂多寡。如黑白容多寡因而是故某物因受多分。受少分。無黑白亦可謂多寡。或絕無分。因而謂多爲一。少爲一。至爲一也。何不可乎。

駁 至無分者。必其無現分。亦無可分也。今夫點也。一也。極其無現分。無可分者也。至于稱某更爲一者。亦不過因其無分而止。夫均之無分也。何得在點與一爲一。而在天主獨爲更一乎。

正 點與肇數之一。非爲至有蓋依基而爲有去其基何有乎故皆不可謂至一卽如基也者因其容依賴依賴也者因其依基皆不得謂至一也。

駁 本然善必爲至善則本然一必爲至一亞利云凡爲有本然爲一則其有也者爲至一何謂獨天主爲至一乎。

正 凡有雖本然爲一乎然萬有之體則異而爲一者之所以然各不一蓋物體有多合而成有少合而成樊然不齊何得謂至一哉。

## 見天主論十二

前既論天主本體爲何。今當論人之認識爲何。即受造之明司。如何認天主乎。

### 受造之明司能見天主否 一章

經曰。我儕將見天主。如其本然。凡形目見形物由物像之合于目此不可謂如其本然明司見天主由主體切合明司非由像合故謂如其本然

疏物所以可受知識。由其體屬見在故。天主之體。純然至現並非屬能。則其爲本然可受知識至矣。但物有就其本然。至可受識。而就明司之能力。則可不然。

由所識者超越明司之能故比如太陽至明之體而伏翼不得見之者非其目力甚劣乎據此有謂受造之明司不能見天主體者非也葢靈性之眞福旣在明司之作用而謂受造之明司不能見天主體則是靈性或不能納眞福或眞福不在見天主也二者皆非義悖天性二學悖天學者夫主旣爲物所以爲有之所以然則亦爲物所以爲成之所以然物之所以爲成在于各就其本元設靈性不能見天主即是不就其本元可謂欠缺不可謂成就矣悖性學者人人

皆具性欲。凡見物之各效。必欲推知其所以然若謂明司不能就見萬物之元所以然。則是靈明所欲悉虛也。豈其然乎。

駁 經有云。見天主體者。未之有。金口若望聖師註之曰。所謂天主者。非前知之聖。與夫奉使宗徒之天神可幾及得見也。蓋以受造之性。而欲見非受造之性。難矣哉。

正 聖若望謂主體不得見者。謂不得盡括見。非全不得見也。詳本論七章 此蓋論天主第一位之知天主第二

位耳。夫惟天主能盡括天主。彼一切受造之靈性。雖能見天主。安能盡括見之乎。

駁 設有一無限于此。人苟就其無限。不得而知也。乃天主之妙。有固無限。則何得而知之。

正 無限在質而未受成于模。謂無所由知。良然。蓋凡知物者由其模而知。理學通義也。若無限在於模倫。而未受限於質。則本自至明。未有不可見者。夫天主之無限。在模所以然。而不在質所以然。已詳前論。則其本體之妙。豈得謂無由見知乎。

受造之明司見天主體繇於像否二章

經曰今所見繇於鏡與寓言聖與定日鏡與寓言含括諸像可以識知主體今據聖經則知今時之見天主異于來時之見天主今時必由於像來時非由于像而神聖之在天國見天主是徑就天主本妙據經言可推矣

疏視明二司其所以得視得明須二見德一見者與所見合二蓋非所見之物在見者之內不得而有見所謂在其內者非以其體以其像耳驗於形物如目

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

見石石之在目非以石體乃以石像也設令見德之由與所見之物惟一非二則見者由彼物得見德而得所以得見之模如明司之得見天主是已夫明司所以得見天主就見德須具天主像而就所見爲天主體則不得由受造之像見之所謂見德須具天主像者蓋既知明德能見天主而天主爲明德之所以然則明德非天主體必爲其像可少擬元明故靈司謂之靈光以其由於元光之天主也所謂就所見天主不得繇受造之像見之者舉証凡三一聖弟阿尼

前曰下品之像不能知上品之物如由形物之像而欲知神物之體斷乎不能則欲繇受造之像以見主體愈益不能矣二天主本然自有受造之物非本然自有乃惟通有耳則受造之物不足成一像爲可以攝天主本妙者三天主妙有旣以無限之體統凡受造明司之所能思所能擬者則何得由受造之模知見之乎蓋受造之模限于一類一宗或知或能或仁或義等而天主則以純體兼統萬類萬宗人欲以有限一種之德求知天主無限之知能仁義種種美好

可乎。故曰以受造之模見天主。猶不見然。是知明司欲見天主本妙。其見德必須由像。像爲福光。厥職在堅扶明司以見天主。經謂爾光將見光。而其所見者。即天主體。而不繇像。緣受造之像。不足顯陳天主本妙故。

駁 覺明二司。出其能而有爲。未有不受所覺所明之像者。此理學通論也。若果受造之明司。得見主體。則其受主體之像。必矣。

正 覺明二司所司之物。要惟通有非本然自有。故凡

有覺與明於此。而所覺所明之物。令之出其能而有爲。此非以其本體合于明覺二司。乃惟物體之像而已。天主爲本然自有。故明司之見天主。正因天主之切合明司。直以本體。非以本體之像。令之出其能而得見之也。

駁 聖奧定曰。凡認識天主。其像在我內。

正 奧定惟論世人欲認天主。必繇于像。非論神聖在天之所以見天主也。

駁 覺司凡出於其能而見覺物者。則受模於物之像

而見覺焉。明司亦然。亦必受模于物之像。乃得出於其能。而見知物。今云受造之明司見天主。豈得不繇於像而見之乎。

正在受造之物。令明司出于其能而現知之。由靈像模合於明司使然。在天主則否。蓋天主體旣卽其有。則受造之明司見天主。非天主像也。乃天主自親合於明司。以模明司也。

天主體肉目能見之否 三章

聖奧定曰。在下界。抑在上界。謂以肉目見天主如見

形物者蓋未之有。

疏 天主妙體。謂見之以肉目。或覺之以覺司。萬無是理。蓋諸司之作用。悉形司之作用。而凡諸作用。要必與所由作用者之本司相稱。不稱。即作用不能施矣。以故形諸司之用。決不能躐等而過形物之外。天主至純無形。豈肉目形識所能攝哉。要惟靈明乃得見之。

駁 以肉目得見天主。聖若伯古聖嘗言曰。我在形身。將見我救世之主。又向主曰。耳曾聽爾。今我目擊爾

正 聖若伯所云在形身見主者。非謂以肉目見主。乃謂世界窮盡。本身復活。乃以明性得見天主。其所云目擊。亦指靈目。非肉目也。

駁 天主體妙。形想識亦可得見。形想識西云凡達西亞葢人自五司而外尚有在內二識一在腦前爲揔知識外司識界皆屬所揔一在腦後爲形想識亦統外司識界與揔知等但揔知所知第在五司現物而形想則經載前知聖現與非現皆屬所知此皆屬形司者也。意撒依亞證此云。予嘗見天主登高位。此所謂見葢由形想識也。夫形想識。乃依屬五官之司。靈魂詮云。形想識。繇覺司之動。然則天主本妙。豈不繇形司見

之哉。

正 繇形想識得見天主。非見天主本妙。乃繇此識生像。庶可彷彿天主體也。經借具形之物。以解無形之妙。比比而然。不獨此也。

或有受造靈明。繇本性能見天主否 四章

疏 受造之靈明。繇其本性不能見天主。何則。凡受事物者。必受以受者之態。凡知物者。亦必知以知物者之態。知物之態不一。要皆各稱其本性。若有物超越本性之上。即不在其所能知之本界矣。夫知物之態

之異。正與事物之勢之異適相應也。今夫物。或性結于其質。凡具形是。或自在而不拘質。凡鬼神是。或本然自有。非由他有。惟天主是。物結質者。人即由本性知之。因知物者之靈魂。結質而爲其模。故。蓋人靈具知物者之德二。一。形司之模。即覺司。覺司由本性知物。而其所知之物。惟因其在特一之質。比如耳目。惟知特一之物。二。非形司之模。即靈司。靈司亦由本性知物。而其所知之物。雖亦在特一之質。然非因其在特一而知。乃脫形而神之。比如明悟知物之宗類等。

此則非覺司所能也。物自在不拘質如天神者。人雖欲由本性知之勢所不能。因靈魂未離肉身。尚結于質故。若夫本然自有如天主。則惟天主知之。非一切受造之靈所能及也。蓋惟天主爲自有。而凡受造之物非自有。皆爲通有。故不能有越性之知。由此。則知受造之明司。非天主合之以聖寵。必不能由其本性見天主。理固然也。

主體至明。其所由不得見者。必也就我見而論。明少缺耳。或缺在形目。或缺在神目。然非所論于天神

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

也夫天主本然具至明體而無所于闇也。天神固然具至明司而無所于缺也。則謂天神由本性以見主體豈亦不可乎。

正 凡謂受造明司不能見天主。非因明司有缺也。乃因主體奥深。超越受造之明于無窮。故雖天神之明照至明至鋭。而由其本性。終不能見天主。但物缺有二。或無所宜有。如人本宜有目。無目謂之缺目。或非無所宜有。而無所不宜有。如馬本不宜有明悟。無明悟亦謂之缺。明悟。今欲天神由本性見天主。是本不

宜有此能也因謂天神明司有缺則其缺爲無之缺非失之缺卽缺所不宜有非缺所宜有也

駁 謂挈形司越乎本性之上而知無形之物不可此如任挈肉目必不能見無形之體是也今謂靈司由本性不能見天主則任挈本性亦不能越之而見矣乃準此遂謂神聖在天國不能見天主夫謂神聖在天國不能見天主斯言實謬已証前章見一章則謂靈性由本性不能見天主無乃亦謬乎

正 肉目全爲形物耳豈能因提佑而見無形之物若

人與神之明司超于形物之上則依賴聖寵固能超本性而見天主體也葢形目所知惟特一者如此人此自之類明悟不然特者公者皆屬其界如云人之公性自之公性皆屬明悟皆非內外形司所能攝者也且明悟能解脫質模合成之物而特取其一或惟知模或惟知質如知某有但取某而不取其有無不可者天神之明司亦然是故受造之靈性雖其固然所知爲合一之有而但以明司之功自能脫物之基而獨取其模以此推知凡倚賴聖寵之提佑無不能

知自有之天主也

受造明司欲見天主須何受造之光否 五章

經 曰由爾光將見光。即天主

疏 凡物所受提越本性之上者。先有越本性之緣引爲之和合也。如木受火模則熱爲之引以和之。夫靈性得見天主。是以主體爲靈性之模。其越本性明甚、顧何者爲其緣引乎。曰。天主增其見德已耳。夫見德之增謂之明司之照。而所以照之者謂之光。聖經所謂主光照彼。彼即神聖指此光也。乃神聖由此光。則見天主者

肖天主。見主由主之切合明司明司得主之切合經則肖主矣故此所謂肖主即所謂見主也

云天主已現我儕將肖而見之。如其本然。

駁 凡形體自有光不須他光以顯現則凡神體自有光亦不須他光以顯現矣夫天主乃至明神體靈性欲見天主又何須受造之神光乎。

正 須受造之神光以見天主非謂主體須之以明蓋主體本自明也所以須此光者扶振明司之劣增益見德以令得見天主如凡德能以習熟爲堅强然又如形目必須形光而後得見蓋光能照徹間隔之氣

令受變于色像。而肉目乃得見焉。

駁 神聖享見主體乃徑直就而無所隔。若謂必須受造之光。則彼此之間。尚有光在。而神聖之就主。不能直見矣。

正 光但堅扶靈司之所不及。非藉以陳顯主體也。蓋靈司非由光得見天主。乃有光得見天主。此光既非爲攝主之像。而但爲振明司之劣。則主體與明司之間。無所間隔。而神聖徑直就見天主體矣。

諸凡見天主體者。或有此較精。全於彼否 六章



梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

經曰星異于星因厥光經益以星之各異喻神聖在天之各異也神聖各等之不一蹤享眞福各等之不一而所謂眞福非他即見天主是神聖享福各異則是見天主各異而見天主者其有此較精全於彼必矣

疏凡此見較精於彼見者其所以然有二或由物像之愈精如由透水之像見物不如由透氣之像然而見天主體不由像或由視德之堅愈銳然而見天主者非由本性見德而由天主所賜之神光二者已証

前章。然則所謂此見較精於彼者。無他。必由此之得光較多於彼耳。蓋愛主愈厚者。其得光愈明。而其見天主豈不愈精乎。須知神聖所由以得所愛者光也。欲得所愛。先致斯光。光非切慕致之不易。而慕又係于愛。愛轉深慕轉切。光轉增。見轉精。福轉弘。此又相因之理也。

駁 經曰。我儕將見天主如其本然。主體非有多式。惟一而已。則見天主之式亦惟一。何得謂神聖之見天主不等乎。

注所謂見天主如其本然。但謂所見之態就所見而論。緣所見即天主本妙故。非謂見之之態就見之者論也。蓋經言非謂主體之態精全。見者之態亦精全也。惟因各得之神光。或多或寡。則其見天主之精全亦分多寡焉。故所見雖一。而見者之勢各不一云。

疏此見較精於彼。或由所見。或由司見也。由所見者因所見之物像更精也。乃見主由主體親合明司。非由於像。則所謂較精者。非由所見固矣。謂由司見則是明司愈銳。見天主愈明也。然而此說亦非。蓋聖人

之明悟遠遜天神之明達使其說誠然宜聖人不及天神之見遠矣然亦有聖人見主精全無異天神者則知見主皆各均等而無所異也

正 殊視不在所見緣神聖皆見天主本美故然亦不在明司之殊銳也蓋由天主所賜越性之神光各不等耳

凡就天主體見之者能盡括天主否 七章

經 曰至勇弘能爾名 即天主乃帥知謀乃大非意想克括

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

謂受造之明司就天主盡括其妙有蓋未之有欲明此理須知盡括非他乃全知之之謂全知物者因物一切可知之勢而知設物有所以然可知者二我繇其一而知非所謂全知物也如天形圓有聖賢是傳有明理是指我惟由傳而不由明理之所以然而知則非全知緣非盡括諸凡可知之勢故而今受造之明司欲以可知之諸勢盡知天主妙有萬萬不能蓋天主妙有無窮彼受造有限之靈性安能盡括無窮之妙有乎夫靈性所以或少明

或多明天主妙有者因其所得之神光有多少而神光在受造之明司固屬有限則必不能以有限之神光盡括無窮無限之妙有也

駁 聖與定論見天主者云盡括非他乃全見無隱之謂神聖之見天主必也全見無隱緣主體至純而無所分故則神聖之見天主宜無不盡括其妙有矣

正 所謂見天主不能盡括者非因主體有隱有所不宜見也乃因見之者不能精全見之如其所宜見耳比如知天圓者惟由傳不由理固非盡括之知蓋雖

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

凡係於天圓者無所隱然非謂盡括緣非以諸凡可知之勢而知故奧定定盡括之義曰盡括物乃知其全一無隱而可以限其界焉夫惟知物悉以可知之諸勢方可限物之界此非見天主諸神聖所能也

駁云見天主而不因全之勢而見未解也所謂因全之勢是或指見之者勢或指所見者之勢謂指所見者之勢蓋見天主者見如其本然則全見因全之勢見也謂指見者勢蓋明司因其全德而見天主則凡見天主體必因全者之勢而見也豈非盡括天主乎

正因全者勢乃指所見者之勢全也。然雖所見者見而見天主者則非因所見者之勢而見。蓋見天主者見主現在於無窮。而其現知又無窮。乃因無窮之勢而見天主。豈宜於受造之有限明司哉。譬有人焉。雖知某物具有本所以然可証。然此人非因本所以然而知也。

見天主體者於天主見萬物否 八章

聖弟阿尼削曰。下品天神有所未知。受煉於上品天神。下品之知不及上品者有所蒙也。凡上品欲傳所知於下品必先去其蒙而後傳之。故謂之煉。猶有

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

二金一襍一純欲求其同必先煉去其襍而後通爲純金云凡由自主之事屬未來者與凡有心思者天神不知則天神雖見天主體不能於天主見萬物也

受造之明司見主以各就主之分量不等因或少知或多知物焉而不能于天主盡見一切所爲與所能爲諸物也葢凡有所見於天主者其見之也因其在天主體則其見之也如見諸效之在于所以然而凡通識所以然愈精卽識其效愈多猶之智者通一端弁推多端而愚者則否也然則惟全知所以然之

明司乃能知所以然所能發之諸效而受造明司既不能盡括天主又何能知天主一切所爲與所能爲之諸物乎是知見天主者不能盡見萬物而但見天主愈精則見物愈多而已

駁 聖額我畧論神聖之見天主云見見萬物者豈有所不見乎則神聖既見天主必于天主見萬物矣

正 聖額我畧惟論天主體統萬物力足以呈之設有明司能盡括天主妙有乎天主豈不足以呈萬物哉顧非因此而遂謂凡見天主者於天主見萬物也

駁 見鏡則見鏡所照之物也。凡所爲與將爲之物其在主體。如物之在鏡然。葢天主於已而知萬物。詳後論則凡見天主。並見天主所爲。與所能爲之萬物矣。

正 見鏡所照諸物。惟盡括鏡故耳。則見天主所照之萬物。亦惟盡括天主者能之。顧此非天主孰能乎。

駁 魂論云。知大者則可知小矣。天主所爲。與所能爲之物乃小於其體者。既云可見天主體。何不能見天主所爲。與所能爲之物乎。

正 雖見天主尤大于見萬物。然見天主。兼於天主見

萬物則尤大于惟見天主其於天主見多物見少物有不同者本疏已明隨見之者勢少精多精之異故

駁 靈性之願欲莫大于知萬物若見天主而不能知萬物則願欲有所不滿不滿則不安何謂得真福乎

正 靈性之所希望在知凡係於明司之成就如物之宗類與其所以然等凡見天主無不盡知之若特一者之各思各行與天主所能爲之諸物非係明司之成即非靈性之願欲所及雖不知何傷蓋明司之真福不在見多多物而在見萬物之元即天主是也聖

與定曰。凡人不知萬物。並不知爾。即天主是謂無福。知爾不知萬物。是謂有福。即或知爾。並知物乎。福非因之加大也。夫惟知爾爲得大福云。

凡於天主體見物由像而見之否 九章

聖多瑪云。由此之一像見鏡。兼見凡見於鏡者焉乃。見物在天主。猶在於靈鏡然。若見天主非由像而見則凡於天主見物亦不由像矣。

疏 於天主體見物者。非由物之像也。乃因天主體合明司而見者。何則。凡知物者。必由其像在於知者而

知則知物之勢有二或由物之像或由像物之像如甲乙肖丙則甲乙互相肖故知物者或在於其本然凡物之像直就明司者是如知父因父之本像或在於他物凡知於其像者是如知父因知子爲父之像蓋知物於其本然與知之於其像其勢有異是故知物因物像在於明司則謂之知物於其本然知物因物之像在于天主則謂之見物于天主兩知不得而同也則凡見天主體而知物於天主是非由像而見也乃由天主體親合明司令之見焉或見主或見物於主皆非由像乃由主體親合明司而見

駁 凡知物者乃知者肖所知之物而受其模也。如眸子之見物。則肖所見之物而受其模。今云明司見天主。於天主見物。必明司受模於物而肖之矣。

正 受造之明司見天主。肖（即見）物之在天主者。就其所合天主神妙預具萬物之像也。

駁 人所見聞乃記含之。葆琭宗徒在世。賴天主異寵。曾見天主體矣。（與定以爲然）見後乃云。所聞與吉人不能言。由此則知葆琭所見聞之物像豈不尚存於明司乎。

正靈性具有能知物者之他德可以由所知物之像更成他像也如形想識後具詳論由山與金分像乃成金山合象又如明司宗與殊之像成物類之像如由生覺與推論之像成人之像是由像物之像可以更成彼物者之像也葆琭與他見天主體者皆然於天主所見之物自能更成其像存于見天主後矣然而此之爲見異於在天主體之見也

凡於天主見物一並見物否十章

聖與定論見天主者云我儕思想非屬反覆由此至

彼去來者乃一並而知焉。

疏於天主體見物者必一並見矣。葢我等所以不能一並知多物者。因知多物者由多異像而知。而此之一明司。則不能並受多異之模。如此之一形體。不能並受多異形像然。若夫由惟一之像而知多物。豈不可一並而知乎。如全者之諸分。若由各像而知。則非一並必也先後而知。若諸分由全者之本像而知。則非先後。乃一並知也。前章既明於天主兼見之物非由各物本像。乃於天主體而知。其非先後而爲一並

知也文何疑哉

駁 亞利云知者可多通徹惟一人於天主見物係通徹蓋天主因明司而見也通徹既一則於天主見物何能一並而見多物乎

正 通徹惟一者緣以一像而通故然則惟以一像而明多異之物何不可乎如以一人像而明生覺與推論一屋像而明墻垣與棟梁云

駁 奧定云天主動受造之神即天神因乎時也即因屬知與屬欲之情此正指受造之神見天主則凡見天

主者。乃先後而見。緣時屬先後故。

正 天神有超性知。有本性知。就本性知。則知凡異之物。必由多像而知。非一並知。故就此知。謂因時而動。艮然。至就超性之知。所以見物在於天主。則一並知矣。

人在世能見天主否 十一章

經 曰。未有人見予天主而活者。註云。人在世見天主。以物之像可。若見以本體之像。斷不可也。

疏 凡人但有人性者。其在世時不能見天主。曰但有人性者

以別於天主耶。蘇。據前論可推也。蓋知識之情勢隨兼有天主性也。

知識者之性之情勢。人在世時。靈魂膠于形質。其本然所識之物。非具合質之模。即由合質之模。若欲由具質之模以見天主體。則必不能。蓋本論已謂由受造之像以見天主。此非見天主本妙也。然則人於在世而見天主本體。萬無此理。蓋靈魂惟愈脫形物。愈能受脫形之靈像。試觀夢寢者。五官之作用少息。乃更堪受天主之默啓。或並知未來事焉。今既居世。膠于形體。顧欲通達至靈本體之玄奧。如之何而可。

駁經載古聖雅谷伯曰予嘗面覿天主夫面覿則見其本體矣葢葆琭宗徒有云今見天主由鏡與寓言後則面之據此則面主爲見主本體矣

正聖弟阿尼削曰凡經謂見天主非實見其本體乃由覺司或揔知識所陳之像少擬天主妙有而已則知雅谷伯之見天主亦不過此乃其自謂面覿天主者以示其見主之情勢無殊親諭此係上品前知所受特恩又或示其默想之妙卓絕非凡云爾按聖奧定云天主于形物中屢行非常之事故人本性在肉

軀雖固然不能見天主乎。幸賴聖寵。則在肉軀而不用肉軀之司。亦或有得見之者。如每瑟保祿二聖。均在肉軀而見天主。蓋因一。爲古教師一。爲新教師。故也。豈可概論哉。

駁 知物者。設知之或於甲乎。或由甲乎。則甲必爲共明見者也。吾人在世。凡有所知。皆知之於天主。或由天主耳。聖奧定云。苟爾我兩人共論一事。兩人共見爾論爲眞。亦共見我論爲眞。問于何處見之。我非見在爾。爾非見在我。必也見之於最上無易之眞者即

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

天主是已他論又云我儕由天主之眞以知萬物依此則知我等之知物知之或於天主或由天主必矣以故天主體可謂衆共明見而凡人在世宜無不得見之焉

注不然明司之光其所以能知物者乃通由最初之光即天主以得光故習謂明司爲主之通光因此凡靈性知物謂之於天主或由天主者如凡見形物者謂或見之於日光或由日光得見焉奧定云諸學之所以然舍此太陽欲知無由蓋以太陽比主炤也但形

目雖因日光得見。而凡見物者。非必然須見日體也。何況靈目。雖因主光得明。豈凡明物者。必然須見天主體乎。

人在世能以本明認識天主否 十二章

經 曰。天主之驗識。即天主可因本性而知者。彼。即因本性而知則明知也。

疏 本性之識。由屬形五司而始。故其識所至之界。即就屬五司之物所能引進者而已。然而屬五司之物必不能引進明悟得見天主體也。蓋受造屬五司之

物爲主之效。效雖係於其所以然。由彼可以知天主之有否。並凡所宜於天主者。就其爲作所以然超上諸凡所能造之效乎。然而此其爲效。不及其所以然遠甚。則由屬五司之識。豈能識天主之能與其本體哉。於是人知天主者三。一知天主爲萬物所以然。如天主爲萬物初作者與終向。二知受造者異于天主。即知天主非受造之物。如知天主非屬形屬變易等。三知受造者之異于天主者。非天主不及受造者。乃天主超而上乎受造之物也。如知天主超越萬見有與凡明司能臆之有至于天主本有一切與玅非人在世所能以本性之知知之

者也

駁 波厄爵云由本性之明不能知純模天主乃至純模則豈能以本性之明認識之乎

正 由本性之模謂不能知天主如何良然謂不能知天主有否則非也

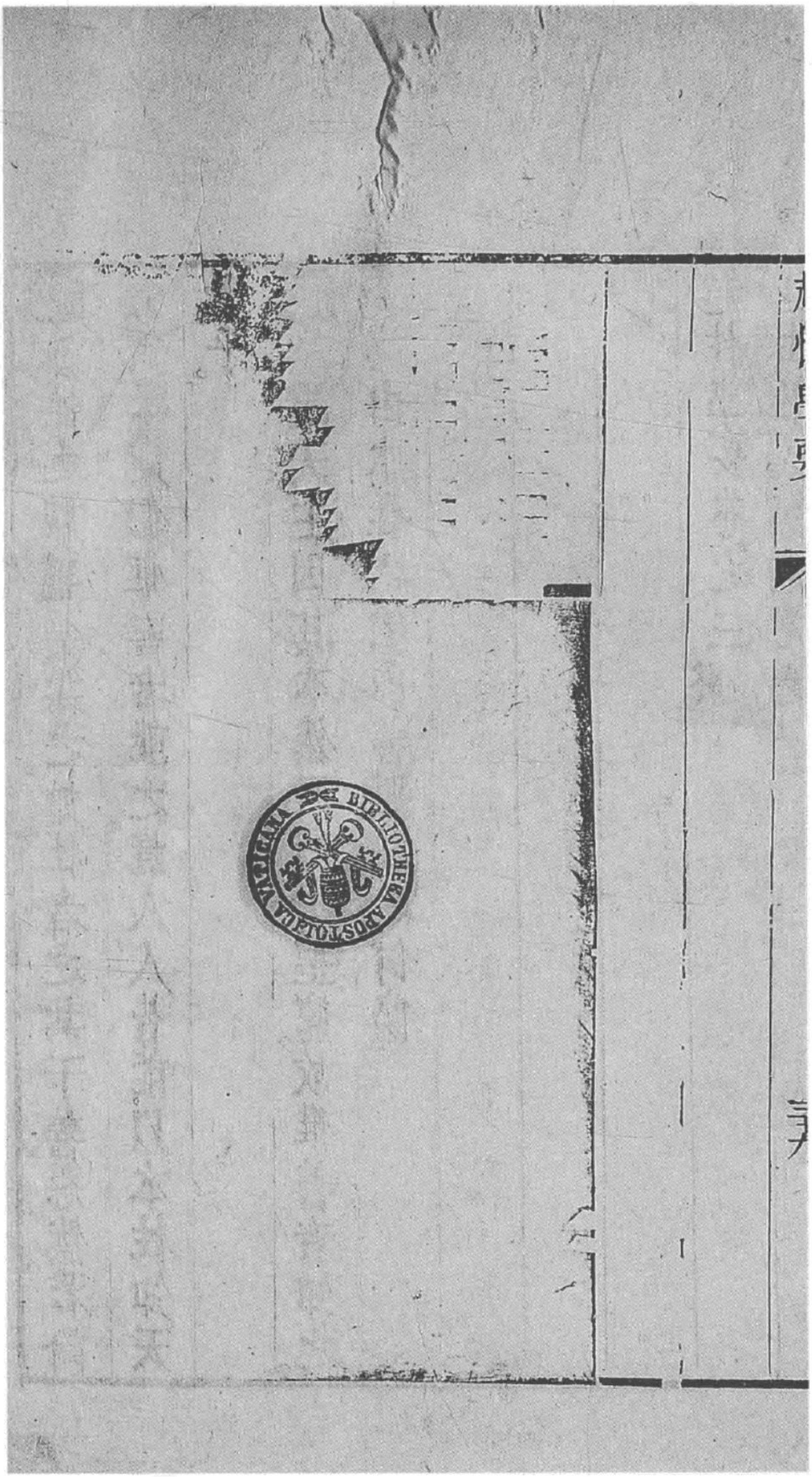
駁 魂論云靈魂非因形想則無所知天主無形明司何由認識之

正 靈魂由本性之明認識天主蓋藉受造者之形想而知之

駁本性之識善惡共之。如性者之共于善惡然。若論知天主則似惟善者能之。豈人人皆能以本性知天主乎。

正認識天主因其本然所賴者聖寵。故惟善者知之。若認由本性之明。即善惡共之何傷。

超性學要卷之三終


BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

# 超性學要

卷之四

5.i Volum: C. 14
Tom: 4. C. S. Tho: de Deo, et
Attrib.

# 超性學要卷之四

極西耶穌會士利類思譯義

## 天主之名號論第十三

前既論凡係認識天主之義。今當論天主之名號。緣人所稱謂。必從所認識故。

### 有何名號宜天主否 一章

經 論天主云厥名號。全能也。

疏 亞利云言語乃內臆之表。而內臆乃物之像。由此觀之言語由明悟之臆而指物者。是就明悟知識物

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

因而名之者也前論已明見三卷十二論十一章人在世由本明不能認識天主之本躰而其所可認識天主者盖有三焉一爲萬物之所以然一超乎萬物一非如受造也如非屬形非屬量等顧若此等指天主之名號不能全解其妙有如其本然如人之名指人之有如其本然盖人之名乃指人之限定解其本有緣名所指之義即限定故而凡諸天主之名號豈能限定天主之妙有哉

弟阿尼削云天主無名可稱無臆可想經曰厥名

與厥子之名。誰明知之乎。準此。則似無名宜天主矣。

正 天主謂之無名。緣其妙有超上乎明悟所能臆想言語所能指解故。

駁 物之名相。或屬脫名。或屬合名。合名不宜天主。緣天主爲至純有故。脫名亦不宜天主。蓋天主乃至全而自在之有。而凡脫名指物者。非全。非自在。則無有名號宜天主矣。

正 天主深妙。既由受造之物而名。則其名必取之於屬形之物矣。緣由屬形之物而得認識天主故。夫受

造之物。自在而全者。乃屬合成。非自在而全者。則爲屬模之有。凡稱自在而全者之名相。即指物爲合成。凡稱純模者之名相。即指其非自在。今天主者。純與自在二義兼備。故以指其純。則用脫名。指其自在而全。則用合名耳。但此脫名合名。非能全解天主之深奧且遠也。如人在世之不能認識天主。如其本然然。

駁 物之名相。或指躰者。具有如何。如謂善或指躰屬時。如謂制造徙動或指躰之屬指。如彼與相因。如主役君臣此等名相。皆不宜天主。盖天主不容如何與依賴。又非屬

時。又非屬指與相因。非屬指者。緣不屬人所知覺故。凡知覺則可謂彼此非屬相因者。緣相因乃屬指之物故。如彼此屬相因

指躰具有如何。乃指負性者具有定模。如謂某爲善故如欲指天主之自在與全。乃用合名。是用名相以指其如何也如謂天主乃善乃知以屬時者名天主。因天主之常。統含諸時者。益如屬自在之純。因合成者之勢態。而臆而知。即於其常亦然。因屬時之物之勢態臆之指之也。緣我明悟。惟由屬合成與屬時之物以得

知識。故屬指者之名相歸天主。惟因指所知知識。非因指所知覺。緣物就屬知之勢。因而屬指者故。因屬相因者之名。與屬指者之名。同理。不更贅。

有何名號就天主躰加天主否 二章

引 凡名相加於物者。指物者之依賴而已。如稱人謂善謂知等善知依賴于人者也 加於天主者。指其躰於否。左論詳之。

疏 屬非與屬相因之名相在天主。非指其躰。乃指有何離天主。與有何向天主者也。屬非之名相如謂天主無形無量屬相因之名相如謂主謂造物者無形無量指非也爲主爲造物者指相因也 屬直有。以別於相因之

名與屬是之名相。以別於屬非之名 如謂天主爲有爲知爲善等則指天主躰是爲天主屬躰之名號矣。但此等名相。雖指其躰。非能全解其神妙。葢因此等名相以指天主。乃就我明悟認識天主之勢。而指之。我明悟之知天主。既由受造之物。則名稱天主。亦就受造之物。陳設天主矣。前論已明。見一卷三論二章 天主預具凡受造之美好。至公至備。故各受造之物。陳設其肖天主者。各就其具何美好焉。此非謂天主亦有同類同宗。效與原始齊也。但有何似耳。如寰宇下物之模。不及

太陽遠甚。然而陳設太陽之德能。因此而謂天主之名號爲陳設天主躰也。不亦可乎。

駁 聖達瑪瑟云。天主之名號。不指天主就躰爲何。乃指天主就作用非爲何。

正 達瑪瑟所云。葢謂天主之名號。無全指天主如何者。雖各指天主而不能全。緣其名號。既取之受造之物。不能全解天主奥有。則其名豈能全指天主爲何哉。

駁 人就知識天主之勢態。因而名焉。然而人在世。不

能就天主躰知識天主也。則所加于天主之名豈指其躰哉。

正人在世。不能知識天主躰。有如其本然。乃知之就受造之物。陳設天主之躰而不全者。即因此勢而云天主之名號。指天主躰也。何不可之有。

有何名號正切天主者否 三章

聖盎博削云。天主之名相。有借言而指之者。有正切指其德能。有明指其妙有之眞實者。是知天主之名非皆借名。正切天主者亦有焉。

疏 前章已明由受造所通天主之美好因而知天主又因而名之故欲論天主之名須知者有二一即所指之美好如知如善如命等一則所以指之勢也視名號就其所指則較之在物者其宜天主必切且先焉蓋萬美好在物既由天主則美好之名正切且先天主矣視美好就所以指之勢則宜受造者蓋美好在物者其勢既有敝則于受造者爲宜豈宜天主乎

駁 本論一章已明凡加天主諸美好乃由受造之物取之夫以受造之名相加天主者借名也如謂天主

乃石乃獅等類。豈能正切宜于天主哉。

正 名相有指美好在受造之物就其限在於某物者之勢。如謂石等乃指美好就其在於屬形之物。此等名號加於天主。非正切宜之。誠借言耳。名相有指美好爲直然者。則非就其限在於某物之勢。如謂知謂善等 知善等乃就本然之義非論其在物或在天主也直然指其美好而已 名相豈不正切宜天主哉。

駁 凡加於物之名相。或不如不加者。此豈能爲物之切名哉。依弟阿尼削論。凡稱天主爲善爲知爲命等。

論本然之義。無以異謂天主非知非善也。則知善等稱號。誠非正切天主者矣。

正 弟阿尼削所云。蓋此等名號所指之義。非因所指之數。爲宜天主。緣天主超而上之故。故弟阿尼削接上文云。天主在諸躰與命之上。

駁 以屬形物之名相稱天主。既爲借名而非切名。卽一切稱天主之名相。皆然。如謂天主知活等。不免指屬形之情。蓋此皆屬時屬合成等落形物之情也。審是。則非但屬形之名。卽諸凡天主之名。皆借名矣。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

正 正切天主之名相而指屬形之情此非就所指者乃就所指之勢也若借名指屬形之情則非獨就指之勢又就所指者之義焉

稱天主諸名爲同指之名否如天主謂善之稱同於天主謂知之稱四章也

經 曰爾名主名乃至勇大能統帥此等名如云同指則是戲名猶稱衣爲服目爲眼然是知經稱天主爲勇爲大非爲同指矣

疏 明司由受造之物認識天主則成美好之像相稱

於由天主有受造之美好也。故以明司之臆。臆天主諸各美好。則爲殊異而對一純者。此蓋如一純萬美之原始。對受造殊異之美好。卽一純一者。亦對我明司殊異之臆然。可知天主名相之義。必各異而不同。緣名相之義。卽明司之臆故。由此觀之。天主諸名相雖指一。但因指之就諸異之義。不得謂同指也。善能等在天主雖與天主躰同然義各異善指可希能指可以則非同指之名矣

駁 同指之名非他。乃所指惟一之謂。今謂天主乃知乃善等。所指者惟一。緣知善等在天主。與天主躰惟

一故然則此等名號非同指而何。

正 謂同指之名指一。乃就一者之義則然。至若指一物者之義則其本然不指一義。緣名相指物者。因明悟之臆故夫物義既以異矣。所指安能非異哉。如明善必異於臆能則善之名必異於能之名

駁 云天主之名相。就物指一。而又就多異之義乎。駁之曰凡義不對實物者。義則徒然。今謂義多物一。此義豈非徒然乎。

正 此名相之多義不可謂徒然也。蓋雖對夫一純物

者。顧此一純物之美好。散而不全在萬物。純而全在此一純物者。今因明悟多臆。遂謂須多物以對。猶因物多效。遂謂須多所以然以對也。豈其然乎。

駁 有物焉。就實兼就思皆一。又有物焉。就實雖一。就思則多。兩相與較。必此實思皆一者。爲更一者矣。夫天主爲至一者。則豈能實一而思多哉。

正 在物爲多而散。在天主爲一而合。此正切宜天主爲一者之義也。彼就實一就思多者。緣我明悟臆此一者就各異物陳設之各一故。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

稱天主者之稱與稱物者之稱爲同名同義否

五章

引 物之名相有同名同義如稱堯稱舜曰人。蓋人之名。人之義。堯舜無不同也。有同名不同義。如以狼之名。稱獸稱星是。有同名而義頗同。如藥。稱謂好。脉。亦稱謂好。好之名同而義頗同。好之稱。宜藥者指爲好者之所以然。宜脉者。指好者之表也。今天主稱謂知。稱謂善。人稱謂知。稱謂善。知與善之稱。在天主與在物爲同義否。本疏明之。

疏凡稱天主與稱物名雖同而義則不能爲同也夫物之效不及作者之德能其肖作也者不全盡在效爲散而異者在作則合而一比之太陽以一之德能而生殊異之模於下域最初作者即天主亦然諸美好散且異於在物者在天主必合而一是故諸凡在受造美好之稱不免各互相別如知者之稱在人則異別於能者之稱善者之稱以及於諸凡美好之稱在天主不然知者之稱非異別於能者等稱他稱準此是知者等稱在人必解而限所指之物天主非限

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

夫知乃超越知者之稱所能指者故知者之稱在天主與在物爲不同義他美好類然則物之名相與天主名相不能爲同明矣然又不能謂純同名而絕不同義如云不然則不能由受造者知天主而証之夫云由受造者不能証天主此說悖性天兩學悖性學葢亞利由受造者證關係天主者已有多端悖天學葢經云天主之不得而見由受造而得見焉故須云稱天主與稱物之名號不可謂絕不同義也乃必有所擬者夫名相之稱所擬有二因多物擬一物如

爲好者之稱。共脉與藥。因脉與藥有所擬于好。脉爲好之表。藥爲好之所以然。二因此擬彼。如謂好。共藥與人。因藥在人。乃好之所以然也。以此知。加天主加物之稱。非全同名同義。亦非全同名而全不同義。緣稱造物者。由受造而稱故。葢凡天主與物之有共名必因受造向失造物者。而就造物者爲其原始。具備萬物之美好超而上之。故此受造向造物者之義。在同名同義。與同名不同義之間。緣物之稱。凡有所擬者。其義非全同名同義。亦非全同名不同義之稱故

蓋此共多物者之稱。各有所擬于一物者。如好之稱脉。指好之表。稱藥。則指好之所以然也。

駁 凡同名不同義者。究歸于同名而同義也。如多歸于一然。如馬之名。稱海獸。稱走獸。必須歸于此之一物具同名而同義者。即走獸也。不然。則馬之稱。將至於無窮矣。至論作者。有同名同義而同限定於其效。如人生人。亦有同名不同義。如太陽生熱而自不熱。若夫初作者。乃萬作之所歸。必爲同名同義作者也。然則稱天主與稱物之稱。何能非指同義哉。

正就稱而論。同名不同義之稱。雖歸於同名同義者。然就行爲。則同名不同義之作者。必在先於同名同義之作者。葢同名不同義之作者。乃全類之公作所以然。如太陽乃衆人生之所以然。日爲衆人生之所以然故謂全類之所以然。而同名同義之作者。非全類公所以然。如人生人。非衆人之作所以然。人惟生某某是謂人生人是已生已矣。有是理乎。非全類之所以然。如以爲全類之公作所以然。則人生人是已生已矣。有是理乎。葢已在全類之內。惟爲私所以然。因生某特一在人類之內耳。夫公所以然在先於私所以然。則同名不

同義之作者。豈不先於同名同義之作者乎。然而公所以然雖非爲同名同義。亦非全同名。不同義也。設全爲不同義乎則不能令其效肖已。故須稱爲同名而頗同義者。

有也者名號最爲正切天主之名否 六章

有爲有也者義凡三。一。指直然有。而異於俗謂有。不拘爲現有爲可有若我今所謂有。則指現有。二。指歸於天主之有。盖有。就所指之義。本非天主之名。乃我等以之歸于天主。而稱天主。盖天主實爲有。而凡爲

有者之物。今雖爲有而有時非有。緣爲有之時。限爲其有。非直然有故。爲有者之物或爲天或爲地人水火等其有非直然有至若以有者之稱稱天主。雖本然不指天主。顧在我等用以稱天主。則必超而上乎凡稱有者焉如爲知者之義。本然雖指凡有知者。然亦可用以指出類之知人。他人較之。不可謂知者然。此有也者三義。獨宜天主。獨稱天主。蓋凡物爲有。因擬天主。惟天主乃最初有。故獨超上凡有之有。經載天主遣每瑟古聖引古教人。出離異邦。每瑟問主。若彼問奉誰遣者。何以荅之教

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

之曰。爾荅云。爲有者遣予。可知有之一名。正切天主。

疏爲有者一名。因三義正切天主。一爲有者不指何模。如謂知善等乃指有耳。是故天主之有爲其性。而凡爲有。非爲其性。則天主之諸名。惟爲有者一名。正切天主。緣他名由於其模故。二凡一切名相。較爲有者之名相。或少公或相轉於有。則有所加於有。所加非實則思乃模而限有爲某有者也。緣我明悟在世其知天主也。以有定之何勢態。則不及知天主如其本然。故惟名相愈不定。而愈公者。乃愈切天主。達瑪瑟云天主諸

名相惟有也者名號爲正切天主有也者。如海然包含天主躰於無窮。緣一切名號皆定限其躰。惟有也者一名。無所限故。三有也者指物現在。正切天主。與定云天主之有。不指已有將有惟爲現有耳。

駁 弟阿尼削云。爲善者之名號。較他天主之名號。則更顯指自專者之奧妙。以故爲善者之一名。正切天主。緣天主乃萬物公初作者故。

正 爲善者之名號。非直然正切天主。乃就其爲所以然也。爲所以然者。後於爲有者。緣物先爲有。而後爲

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

所以然故。

駁 天主諸凡名號。似皆向視受造之物也。緣天主由受造之物見知故。然而爲有者之名。無所向視乎物則何謂正切天主乎。

正 謂凡天主之名號。皆向視受造者。非也。謂凡天主之名號。取於受造者。通天主之美好。此則誠然然而受造之美好第一者乃有。則是爲有者名號。正切天主矣。

天主之知論第十四

引 凡係於天主之躰者。前論已悉。今則論凡係天主之功用。而其功用有二。有內用而不出于作。如知。如欲。有外用而傳於外。如能。先論天主知欲二德。而次論其能。

天主有知否一章

經 曰。卓哉天主知。富哉其識。

疏 明司之作用。必無舍物像而自發者。葢明悟有作有受。作者。作萬像以啓受明悟之功。受者。加以光明因像而悟其理。如見一白者。彼自射像以印目而受

之顧白像屬形明悟不能以其純神之德受彼有形之像於是乃有作明悟之妙用助其形想以共作夫表彼自者之神像而後受明悟者乃得憑此神像以發曉暢彼自之用也由此而知凡知覺不但有本模並有他模即物之像惟彼無知覺之物別無他有惟有本模則凡無知覺者其有較爲有限而知覺者所該爲更廣矣亞利曰靈魂可謂萬物因其知識之界爲萬有故然而模之所以得限者由於質也若模愈遠質即愈無限即其知識愈高魂論所謂植物不知

覺緣其躰最親質故至論天主純有最遠於質故其知獨爲至極也

駁 知之爲德積漸而熟益明悟推尋物理積新習以滋厚其舊習而成習熟西云雅夫習熟爲依賴之類備度則知亦依賴矣天主純躰不容依賴何謂有知乎

正 萬物所該之美好天主超而上之爲至備至全欲取物之美好以名天主之妙有宜先脫除諸凡美好之闕而後可以此知識在受造之物雖爲習熟依賴之類而在天主則否獨爲自立純然之躰如前論然

駁 凡知物必由其所以然是謂由他如知萬物之有原由先知萬物不能自成如知人能推論由先知人性爲靈是則知之爲德非自有也固由他有夫天主至初至自之有無容有由他有者奚謂有知哉

正 凡美好散在萬物者皆聚合於一至美至一之有天主也如人豈無明識知智四者明悟之德明就其識物之本然識就其識物之所以然知就其知物之至所以然智就其知物之致用治家治世皆所必須然而四德在人不免各爲異德而其在天主則惟爲

一純知而已。總無由他。蓋天主以一純知。總該明悟之諸德能。故其純知。兼可稱明識知。智。經曰。知與勇在天主。亦有智。亦有明。正謂此也。

天主自知否二章

經曰。凡係於天主之有。惟主之神知之。

疏凡受造之靈性。苟欲自知。無不由物像者。天主之自知則否。非由物像。而由自何也。蓋明司之能知與現知。由受物像與否以別。未受謂能知。已受謂現知。如此。則能知與現知。非謂純一而無殊異之有。天主

既爲至純至一之有無所容屬能故其明用與其元明爲一無纖毫異也且人明司屬能時無所知由無物像故屬現時有所知由有物像故即其像與明司二而非一明矣天主既爲至純至現之有無非現知知雖有像而其像與明用爲一則自知非由物而由自亦明矣

駁所以然書曰知本有者返于本有蓋知識雖屬留用不出明司之外然凡知他有不免有動焉似由於明司即知本有亦似既出而後返於本有也乃天主

絕不動。絕不出本有。則不得謂之返本有。何謂自知乎。

正 返本有非他。乃自在之謂也。如論模之旣結于質。似出本有以成夫質。及論模之在本有。則似返本有而自成。彼凡知覺之德。本非自在。而爲他司之作用者。必不得自知識。驗於五司。目不自視也。耳不自聽也。他司倣此。若夫知識之德。旣爲自在。則豈有不自知者哉。故所以然書曰。知本有者。則返於本有。夫天主至自在也。因正切可謂返於本有而自知焉。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

駁 靈魂論云。知識屬受屬動。謂之受因明司凡知識知而入現知 又云。知識爲所知之像而知者之成。夫自受自動。自成自省。未之前聞。則天主無自知。

正 論動與受有二。一謂全躰者之作用。如明司之受知。一謂有缺者之作用。如木之受熱。木之受熱由於外。故不能自動。明司之受知由于內。故能自動。受造之明司。既自受自動。況天主哉。所謂知識爲所知之像。而知者之成。緣明司未知物。屬能而已。知則受其成。凡能因其作用而受成 與其像也。天主之明達。既非屬能。則

無受成于像。而其本躰。即其成。即其知。

駁 與定云。我人就明悟肖天主。緣我靈性爲天主像故。乃靈魂論云。我明悟由他物而自知。則天主爲明悟所肖者。亦由他物而自知矣。

正 我明悟之能知物。其向所知之物也。如元質之能受模。向萬模然。但明悟之出於其能而現知物。無不受成于靈像。並可知其自知。亦必受成于靈像。至于天主。就躰。就知。總至純而非受成。獨爲由自而自知。豈人明悟比哉。

天主之知卽其躰否 三章

聖奧定曰。天主者。其有卽其知。

疏 知識爲明司之作用。顧其在人與神各與其躰二而在天主則一。葢設主知異於主躰。則主躰爲受成之基。而知爲其所以成之者。緣知識爲明司之成故。夫渾然至成之躰。豈得有所以成之者哉。葢凡物因有某模。故有某有。因有某像。故有某知。模有。像知。在受造之物各異。而在天主惟一。葢天主神妙。旣爲至純。其躰卽其有。而其有卽其像。如是則其知卽其躰

明矣。總之。天主作明所明。明與所以明之像。其明惟一。無所加于本妙也。

駁 知識爲明司之用。則似出於明司。夫既出於明司。卽不能與之爲一矣。然則謂主知與其躰爲一。似未然。

正 凡用有二。有過用。有留用。過用。出於作所以然。留用。不然。知識爲留用之類。蓋非出於明司。而正爲明司所以成者。比如工師作巨室。先有巨室之像。而後成之。巨室之成。爲過用。其像爲留用矣。知識既爲留

用之類。則謂主知與主躰爲一。無碍也。

天主自盡括否 四章

疏 盡括之義非他。乃知及所知者之界。即知物因可得知之諸勢也。詳三卷十論第七章 然天主之自知。正因可得知之諸勢。益物所以可知。因其爲現有理學云然。天主至現有也。則至可知也。又物所以有知識。因遠於質。天主至遠於質。則天主自知至矣。故曰。天主自盡括。

駁 奧定云。凡自盡括。則就已有限。天主之無限。不拘

他與已渾然無限者也若謂就已爲限就人則無限豈其然乎益就天主論眞眞眞矣云限眞限矣夫旣就已爲限則眞限者矣安得又爲無限乎

正 盡括之切義函括之謂也故受函者必有限必異於函之者天主之自括不然益非謂主之明達異於主躰而函已也欲明天主自括之義以是解之不如以非解之曰天主自括因已之所具無所隱於已與定云盡括非他乃全見無隱之謂彼所謂天主就已爲限者比義非正義也益謂天主之不越其明達猶



梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

如有限者。不越有限之明司云耳。豈眞謂天主就已爲限。因其知已爲限哉。

天主知已外之他物否 三章

經曰。萬有對厥主指天目。如祼然。

疏天主無所不知。證取有二。一。曰。設天主有所不知。則天主之本有不全。夫天主之知。卽本有。天主之本有至全。則其知亦至全。凡全知物者。必全知其物之德能。與其德能之所及。天主自知旣全。則全知其德能。與夫德能之及於物矣。豈有一物不爲所洞識者

哉。二。曰。萬有固函於初作所以然之天主。則萬有固函於天主之知。蓋初作所以然。即天主知也。萬有函於初作所以然。因其能作之。則萬有函於天主知。因其能知之。蓋凡函於他物者。必因他物之態而受其函。如器受水。器圓水圓。器方水方。萬有所受。無不如是。物函於作者。必因作者能施其爲而造之。故物函于明者。必因明者能致其明而通之故。然而天主之作之明。一而不二。夫既不能有物爲天主之所不造。則亦不能有物爲天主之所不知矣。從明天主之知

物何如須明識物之道有二識物於本有一識於他有二識於本有者以其本德知之如知人以人之本像識於他有者以物像知之如以鏡中像知人或以全像知諸分也今夫天主自知非由他而知乃由本妙自知而天主之知物並知於本妙緣天主本妙統含萬物之像故

駁 明司識物乃受成於物魂學通論也若天主自知已外之他物則亦受物之成乎

正 明司之所以成非因所識之物躰而因所受之物

像。如明司識石。非受石躰。乃受石像。而因其像以受其成。魂學所謂石之在魂。因其像是也。天主之識物。則非本躰受外之像。乃緣其妙有。自含萬物之像。以此主之知物。非成於他有。而本有即其成。

駁 明司通物。必受物像。以故所通之物彌高。即其知識彌精。此亦魂學通論也。今天主既自知。及知他物。則不得不受他物之像。而因所知物之尊卑。以爲其知識之尊卑。豈主之知識。乃爲所知之物而降下乎。

駁 明司受像于所知之物。固也。然但受像于首界。非

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

受於次界。首界乃所首知次界乃所次知比如由鏡視人。其所首視者。鏡也。因鏡視人。故目受像於鏡。非受像于人。蓋明司所以得知物者。由靈像使然。如火所以得熱木者。由熱者使然。是凡明司因甲如鏡知乙。如人即所使明司知乙者。甲像也。則明司受像於所首知之物也。今天主由自而知物。其原先所知者。即其本妙。本妙自含萬物之像。因以知識萬物。則首界所受之像。非他。即其本妙而已。是天主非受他物之像。而自爲萬物之像。不受他物之成。而自爲成者矣。

天主知已外之他物以各物之本知否　六章

經論天主知云。雖至神與魂。骨與體。想與意之分。無有受造之物。不在其見前。據此。則天主知物。以各物之本知矣。蓋知物非總知。乃因各物之互別也。

疏古有謂天主之知物。乃總知。非以各物之本知。設火自知。惟知熱性。而其知他有熱之物。亦即因其熱耳。天主亦然。其知物也。即因自知。爲有者之原始。此說非也。蓋汎知而非切知。則非全知也。理學論。凡知物先汎知。次切知。苟天主知物。非以各物之本知。則

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

其知非全備。即亦其有非全備。緣其知。即其有故。正論曰。天主知已外之他物。非但因其爲有。且又因各物之別也。欲明此理。須知天學中有士。欲解天主由一知多。設爲多喻。設光自知。則知諸色。又設圈中點自知。則知諸線。出於其心。此比。雖因公所以然有相似者。然其所以互相爲異之理。猶未全解也。蓋多與異之由公所以然。祇因其爲共公相通。非因其爲殊異之原始。如色之各異。非但由光。又由透光之躰各異。線之各異。非但由圈中點。又由排列各異。故色與

線之各異。知於其所以然者。特汎知。非切知。至論物在天主之知。不然。蓋物之美好。不但因其通有。且又因各物之互異。如凡生活之美好。與凡生靈之美好非獨在其爲有。又在爲生活爲生靈者。自有所以別於非生活非生靈者。蓋有各模所以令各物在其類之賾。乃爲各物之美好。豈獨在其爲有也哉。今夫天主之玄奧。具有萬物之美好。超而上之。而所謂天主之具物。非獨因物之爲公有。且又因物之互相異也。是故天主有。比他一切諸有。非以公視類之比。如以



梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

一視數。以中心視諸線。乃爲以全視不全之比。如以人視生活。以全數視不全數。夫由全者以知不全是爲切知而非泛知矣。蓋凡知人。則切知生活。知六。則切知三。天主既自知。則知物因各物之本知所以然矣。蓋各物之性。因各物之分量。以通天主之美好。苟天主之知各物。非因各通其美好。則非謂自全知。苟非知有也者之各勢。則不能謂知全有也者之性。故天主知已外之他物。其因各物之本知。必有矣。

**駁** 天主之知物。因物在天主。物之在天主。因其爲總

而公之所以然則天主之知物必總而非因各物之本知。

正 謂天主知物。因物在天主。此有二義。一指所知之物。曰。天主之知物。就物得有在主知。此說非也。蓋目之見石。非因石之有。在目。乃因石之像。在目。則爲因其有在目外矣。準此而論。苟或知物而因物之在知者。即此知。豈非因物在知者之外乎。如明司之識石。雖因可知之有石之像在明司。而後乃識有石之識。像入明司。即生石識。旋又生一識曰。此石識也是爲識有石之識。然此石之識。則非因



梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

在明司之有。乃因在本然之有也。其二。指識物之勢。曰。天主知物。就物得有在天主知者之勢。此說則是也。蓋所知之物愈高。即知者之勢態愈全。此如天神之明理高于人之明理是理在天神之知高於人知而其所以高者神直通非人推通可比直與推乃知之勢態也故曰。天主非獨知物在主。且又因主躬具物。乃知物在於本物。而因物之在主愈備。即知之亦愈備。

**駁** 受造之物。遠於天主之有若干。天主之有。遠於受造之物。亦如之。既由受造之有以識天主。不可。即由天主之有。以識受造之有。亦不可。天主凡所知。既由

主有。則知物非因物之本有也。故不可謂知物。如各物之本知。

**正** 以物視天主。猶以不全視全。故由受造之有知天主。不可。若由天主之有。以知受造之物。是以全知不全也。何不可之有。

**駁** 知物物者。以各物之本知。由物物之本勢能。乃天主之知物。由主之本有。則不能知之以物之本勢。蓋物品至繁至異。天主之知至純至一。何由得物物之本知乎。

正 一也者。不能平較諸繁異之物。信然。若令此一者自含諸繁異之美好。則無不能矣。天主本妙。超具萬物之美好。故各物之本勢態。如在主躰中。何難知物以物之本勢乎。

天主知爲推類否 七章

聖奥定曰。天主之明識事物。非涉零漸。如思憶有彼此之迭進也。乃統一而明照萬者。

疏 明悟之用。凡三。直通。斷通。推通。明悟照物之純識是謂直通。明悟斷物之合識。是謂斷通。明悟因此及

彼之推識是謂推通天主知識事物非由推通何故由推知物其道由二一爲先後既知此物隨知他物如既知甲隨知乙二爲因由以其效推知其所以然以其現推知其隱也天主不然其知萬物也知於一一即天主本妙也夫使先後所知之物而設借知于一即必非先後知而爲並知總知譬若物之分知之于一全類之多照之於一鏡所知諸分所照多類其爲並偕知照而非先後迭進也明甚然則天主本妙具有萬像是必識萬有于一已而其知非涉先後之

迭進。獨爲穹然緬然而知萬有也。豈不信哉。又天主識物。非因由知也。葢由效知所以然者。此知亦爲先後。先其效而後其所以然。故此亦非天主所以知物之道也。由現知隱。此知固由所知以及知所未知。則知其現之時。未知其隱。而知其隱。則由現也。故其知隱也。非知於現。而知由現。知于現者。直知非推知。由現者。推知非直。天主之知萬物。知于一已之爲作初所以然。非由物而知。則非推知。而爲直知。明矣。

駁 因其作者。以知其效。此知固爲推知。天主之知萬

物。亦因其作者。益萬物爲天主之效。而天主之知萬物正因已爲萬物之作者故。則天主亦推知也。又因此及彼。又先此後彼。悉爲推知。天主因作而知效。非推知而何。

正 天主知萬有爲已之效。非先知已爲物之作者。而後知物爲效也。即知作之時。而知效之知與偕焉。又非因效知已。或因已知彼。乃知已於已也。夫何推之有。

駁 主知之異於人知者。人因知其然。以得其所以然。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

主則因知其所以然以得其然且人亦有知其所以然以得其然者如既知形天之動因得七政交合之萬效乃天主之知爲獨異者緣主知純然至明非人可比耳然凡由所以然知其然者其知必爲推知則天主之知既因所以然而得其然豈得免爲推知哉

正 主之知物異於人知非直主知較人知爲純然至明也且其所以知之之道不同人知所以然而得其然有所因乃知由所以然者也主知所以然而得其然非有所因乃知於所以然者也由所以然而知則

推識也。於所以然而知。則直照也。

天主之知爲物之所以然否 八章

引 天主具有欲明二德。其造萬有。因其欲德。無疑。乃今所推究者。天主亦因其明德以造物否。

聖奧定曰。凡有形無形一切受造之物。非因其爲有所以天主知。乃因天主知所以爲有。是則天主知爲物之所以然矣。

疏 謂天主之知爲造物者。猶謂工人之知爲製物者。工人之知。爲製物之所以然。則天主之知爲造物之

所以然矣。所謂工人之知。爲製物之所以然者。葢工人之製物。必用乎製物之知。先在其明悟。而後有其行爲。則是其知爲行爲之始也。如熱爲作熱之始然。但熱也者。非因其在於所依之質。而謂作熱之始。惟因其偏向于行爲。而謂作熱之始。卽知之爲製物之始也。亦非因其在于明悟。而惟因其偏向于行爲。葢知之爲德。方其未向之時。其所爲界者。皆具兩義。如凡動與靜冷與熱皆是。若非向于行爲某事。云何但行某事而不行其所悖乎。夫向行某事。誠由欲德令之行也。顧非

知德與之偕行。彼欲德安能明於所向而不謬哉。明此。而知天主之造物。亦必因乎知德偕欲德而行。蓋天主即其躬。因其明德而造物。故曰。主知爲造物之所以然。習稱允知。是也。知係知德允係欲德

駁 謂天主因知造有。則從無始造有矣。緣有所以然。即有其然故。乃聖經稱天主厥始化成天地。則謂主知爲物之所以然。不可也。

正 主知爲物之所以然。此又須視物之在主知何如。物在主知。厥時而受有。則主知亦厥時爲其所以然。

不可因主知從無始而有遂謂從無始而肇物有爲其所以然也緣物之在主知非從無始得有故

駁 理學云可知也者在知者之先而爲其量蓋先有可知之物然後明司知之而知之爲量受限於所可知夫知既在後而受量于物豈能爲物之所以然哉蓋物之所以然必在物先必非受量於物而物且以之爲量者則謂主知爲物之所以然未解也

正 造物之知與受造之知異受造之知於物受知故先有可知之物而後從而知之是爲受其量也造物

之知。非受知於物。葢主在物先。則主知亦在物先。先有主知而後有物。匪直不受量於物。而物反以之爲量焉。比有二人。各知宮室。一匠者。一居者。兩知必異。匠知室。在室之先。葢先具室之則於心。然後製室。居者知室。在室之後。葢先有室。而後來居而知之。人知比居者主知。比匠者匠知爲製物之所以然。明甚。豈主知獨不能爲萬物之所以然乎。

經曰。天主稱非有。猶有然。

天主有未有者之知否 九章

疏 凡物得有。不問其爲何物。不問其如何得有。天主莫不知之。物之爲有不一。或現有。或可有。可有之物。或可受造于物。或可受造于主。或爲思成之實有。或爲臆成之虛有。各等。凡屬受造所能明。所能憶。所能言。與天主所能造。其有雖不現在。天主未有不知者。審是。則謂天主知未有。何不可也。然非現在之有不一。或已有。或將有。或可受有。而未嘗得有。未嘗得有之物。天主知之。謂曉知。已有將有之物。天主知之。謂視知。蓋知分有二。人之知現在之物。謂視知。其知非

現在之物謂曉知至論天主知則否其知即其有其有即其常其常函容諸時即其知亦兼包諸時一視而諸時所有悉在所見以故也有將有之物無殊見在通謂視知惟未嘗得有之物乃謂之曉知耳

駁 天主所知惟眞實耳則不能知非有非有者非眞實也盖有與實相轉有則爲實實則爲有詳理學既非有是即非實豈天主所知哉

正 非有亦可謂眞實者盖就其得有之勢態而可謂之實也凡可有之物雖無現有之實必有可有之實

思成之有。雖無實有之實。必有思成之實。天主因各物得有之勢態而知之。則其知何不可謂之真實哉。

駁 前章已明天主之知爲物之所以然。但不能爲非有之所以然。蓋既云非有。何所以然之有。則天主不能知非有矣。

正 天主知德偕欲德而爲物之所以然。誠然。故凡天主所知之物。無論其爲現有。必有可有。已有。但凡物之得有。未有不出於天主所欲與所許者。惟夫非有之物。則天主雖知之。而不必其欲得之。至論知非有

所因得有之勢態則非如已受有乃如可受有而已

天主知惡否 十章

經曰地獄與奸宄在天主即見

疏全知物者須知其物凡可遭之凶逆而其美好因以得敗也使天主于物非知凡可遭之凶逆即不可謂全知其美好者蓋凡知物既因其得有之情勢則凡悖乎情勢者即爲悖其物者矣焉有不並知之者夫惡非他乃非善之謂天主誠知善矣何得不並知惡哉其因善知惡也比之因光知暗聖弟阿尼削所

謂天主自視暗。非由他視暗是也。

駁 凡所知之物。或知之因其像。或知之因其敵。如因冷知熱。因苦知甘。是知之因其敵也。天主知物。不越本妙。而主本妙。具有萬物之像。獨無惡像。又惡非主之敵。與定曰。天主無敵。則天主無所由知惡之道也。

正 惡雖不悖天主。緣主躰非惡所能壞。故然而悖天主所造之物。天主既知物。則知其所爲物敵者。是以知惡也。

駁 凡所知。非因其本有。而由他有。則非善知。天主知

惡非由惡之本有而由他物之有則謂天主知惡猶謂不善知也

正 物本有可以知者而知之不由其本有而由他有謂不善知良然物無有可以知者而知之由他有即謂之不善知則非矣蓋物各有可以受知之本德知之者即由其本德知之豈得舍是而更由他有若惡本無有可以受知與解之德苟欲知之解之勢不得不由他有豈可謂之不善知哉

天主知特一否 十一章

引 特一。惟指凡形物之特一。若不落形者。特一無所容疑。蓋天主自知。爲至一之有云。

經 曰。人之諸道。在天主卽見。

疏 萬物之美好。具在天主神妙。而知特一之物。正爲人之美好。則天主之知。應及於特一之物也。若謂我人所知。天主有不及知。亞利不以爲然。但須知萬物美好。散在萬物。而聚會於天主。故人之知公而無形之物。與私而有形者。必由他德能。而天主則否。蓋以其一純知知二者焉。解此有二說。一。曰。天主知特一

之物由公所以然緣特一所含無非由從公所以然故比有人既知形天諸所以然動則必能預知日月交食此則非謂知特一盖特一之物其德能禀受於公所以然者本爲合會非置特一于特賾而特一所以爲特一者乃因其質耳如知其人因其爲白或因其爲某人之子非知某人因其爲某人信如此說則天主之知特一因其爲特一矣非也二曰天主知特一之物用公所以然以得特一之效此說亦非盖用公所以然以得特一之效必先宜知特一故正論

曰。天主知爲萬物之所以然。見本論第八章則知凡所能爲並知特一之物。葢天主造物。不但造物之模。物所以爲公。且又造其質。物所以爲特一。然則天主既由自知物。因其本妙。爲物之像。與其作始。是其本妙足以知萬物。且公物。且特一物矣。比如工人。作物之模。又作其質。則其知模。并知質也。亦有然者。

駁 天主之明達。較人之明悟尤神。而至遠于質。乃人明悟因遠于質。不能知特一。靈魂論云。明司。惟知公性。知覺惟知特一。據此。可知天主不能知特一

正 明悟所以不能知特一。而惟知公性者。因其所知之物之靈像。取脫於特一。因而不能陳設特一。天主之靈像。所以知物。非關取脫。乃因自爲諸類諸特一之始。故因此像。而公性特一皆屬其知焉。

駁 知特一之物。惟凡受形像之司爲然。如五司形想識。彼直受形物之像而不脫也。故能知特一。若夫在天主之知。必爲純神。而於質爲至遠。何得知彼膠於質特一之物乎。

正 天主之靈像所以知物者。雖非俯就乎質物之情。

如五司之形想識。然以其本妙。爲萬有之像。與萬有之作。而又超而上之。故凡一切屬質與不屬質。皆屬其知。

駁 凡知物。知與所知必有所肖。夫特一之物。就其爲特一。非天主所宜知。蓋特一之原始。則質也。質屬能。天主屬爲。知與所知。何肖之有。

正 質就其屬能。雖無肖於天主。然質亦屬有。就其爲有。則亦肖天主。因而天主知之。

凡由自主者諸未來天主知之否 十二章

經曰。其天主塑一一心人心知識其諸事云。夫人事由人自主而有未來。則凡由人自主諸未來。天主無不知也。

疏未來。分有二類。一。屬自主一。屬固然。屬自主者爲可不然之未來。凡係自主所以然之諸效。是也。如人來日出門與否。捨貧與否等。屬固然者。非爲可不然之未來。而爲必然之未來。凡有固然之所以然諸效。是也。如將來日月交食等。天主能知凡係自主之未來。據前論可推。蓋前論已明天主無物不知。非獨現

有之物。即可有之物。可有者。非獨可受造于主。即又可受造於物。可受造於物。其內非獨有屬固然之未來。並屬自主之未來。天主無不知之。然則天主于自主之未來。斷無有不知者矣。凡知物之道。有二。或知於其所以然。或知於其本然。知于本然云何。凡知物已出於其所以然。如知其已出門。此則非爲未來。乃現在之物。亦無可然可不然之義。蓋已定于一矣。知物于其所以然云何。凡知物未出於其所以然。如知其出門于未出之時。此則爲未來未定于一者。緣可

出亦可不出故由此觀之凡人之兩可之未來於其所以然者疑知非決知也天主知兩可未來之物非獨知于其所以然又因各現在於其本有而知之而諸屬自主之未來雖有先後在主知則無先後乃統一而知焉盖主知與主躰並以永常爲量而永常既爲齊一爲渾全則主知之包容諸時必也然則凡屬在時而爲有者天主悉從無始知之顧天主之知未來不但因其從無始有萬物之理現在其見前且因其從無始直照萬物現在其見前是故一物之未來

爲兩可者。並爲預決知者。義無所悖。就其尚在于所以然。爲兩可。就其現在天主見前。爲主所決知者也。

駁 由固然者。其效不得不爲固然。夫萬物皆由天主知而主知爲萬物固然之所以然。則其所知。不得不爲固然。而兩可之未來。其在天主知也。非由自主之未來。乃固然之未來矣。則謂天主知兩可之未來。必不爾也。

正 物有公作。有私作。公作固然。而私作非固然者。往往有之。故論物公作。雖屬固然。而其效可然可否者

正因私作非固然故也。比如日。爲草木之公而固然作者。物種。則爲私作者。但物種之爲作者。不必固然。比如麥之爲種。可生麥。亦可不生麥。而生稗。因其總引未定于一故。如此。則雖天主知。爲所知之固然所以然。而其所知之物。亦可然。亦可不然。緣所知之功效。由于自主。而未定於一之私所以然故。

駁 凡天主所知之物。其物不得不爲然。非獨天主。即人所知亦然。至兩可之未來。初非固然之物。蓋爲可不然者。則凡自主之未來。既屬兩可。皆非天主所能

知也。

正 凡物於時而得有。即我等於時先後而得知。乃天主之知物直於無始。蓋無所先後。而統一知之者。故人知兩可之未來。在于其所以然。其知也不決。如今日不能決知某明日出門與否。天主既於無始知物。而無始包含往來今諸時。故其知某明日出門與否。必然無疑。蓋往者來者在天主皆爲現在。比如途中。先行者不見後行。而人立塔頂。近遠往來先後悉不得遁也。故人所知之物。就其本有。必爲固然之物。兩可

之未來非屬人可知者而天主所知之物就其在本所以然非皆爲固然之物而惟就其在天主見前則爲固然之物所謂天主所知不得不爲然者此須有辨謂天主凡所知之物就本然之有爲固然非也謂天主凡所知物就其已在天主見前爲固然此則誠然矣然此何妨于本然兩可之有哉

天主之知爲可易者否十三章

經曰主前無變與更之霧故以稱變更

疏此題即前論可推主躰恒一不變緣主躰即主知

故若然則天主今日來日所知即是從無始所知而從無始所知即是今日來日所知矣任物萬變有加有減主知無所加減恒一而已

駁 天主稱造物者稱主物者緣其造物主物故然而天主未造物之前一無所造並無所主則其時不可稱爲造物主物矣則造物主物之稱宜有所易蓋因物之易而易也由此推知天主之知物必因有物而未有物之先天主無所知物則天主知必因物之易而易矣

正 不然造物主物等稱其作用之臆祇在于所造所主之物故因物易而易若天主之知物愛物等其作用之臆在于天主之本妙雖物變易而知愛不變易也以故無物之前不可謂造物而非不可謂知物

駁 凡天主所能造之物必也皆能知之顧就天主全能而論可造物類較多于現在至無窮數則其可知物類亦多於現知至無窮數則是主知因物之增減而變易矣

正 主知現造之物又並知其所能造而未造之物良

然顧不可因其能造多於現造便謂其可知多於現知蓋天主知現有而可不有之物亦知可有而不現有之物此非主知變易乃主知物之變易如有物焉天主先不及知迨後知之則其知誠有所易然此非所論於天主也蓋凡物或時而現有或時而可有天主悉從無始知之故不可謂天主之所能知多于現今所知也

天主所有萬品之則論十五

物則有之否一章

聖與定云。則之義未明。何得稱爲知者乎。以此知。則之爲物至要矣。

疏 則者物之模相也。夫物必有其本模在物。而明司知其模。則有其模之模在明司矣。此在明司之模。因二。或爲物所爲之模之則。或爲知物者之始。兩義並須有則。證云。凡非偶然而生。則各物受生者之模。卽生之者所向也。緣作者向模而行爲因所向模之省在於已故。如其不然。何以向模而行爲乎。模之在於作者。或性然。如人之生人。火之生火。如父之生子。父者性然。預具子

之模或靈然如因明司而行之作者如工師預有房屋之像在明司謂之房屋之則葢工師無不欲其所制之房屋肖乎內則也今天主之造寰宇原非偶然乃因於作明達者後具本論則於天主明達必有其模所以向其模而造寰宇此所謂則是也

駁前論已明天主於已而知萬物矣天主自知非由知萬物則知萬物亦非由則

正天主雖由本躰自知兼知萬物然天主躰非自之作始乃物之作始故就已非則就物乃則也

駁所以云須則者。蓋則。乃物所以知與行爲之始。天主本妙。自爲知與行爲之始。何須則乎。

正天主就本妙爲萬物之像。故則在天主非他。即天主本妙耳。

則有多否 二章

聖與定云。諸則。恒一而不變。爲物之首模。與義蓋不受模。而常含在天主之明達。不生不滅之物。就此諸則而受模焉。

疏作者所首向。即其終向也。如將帥所向爲軍馬次

第然。亞利云。物之最美。乃寰宇之次第。夫天主乃初作者。則所向。豈非寰宇之次第哉。寰宇之次第。既爲天主所造與所向。則不得不具其則矣。但具全者之則。又不得不具各物者之則。緣全者成于諸分。故如工師非預房屋各分之本則。則不能具房屋之則也。與定云。天主造成萬有。具備物物之則。以此知天主之明達有多則矣。顧天主雖具多則。而未常少停其純一者。何以知之。蓋受作者之則。在作者之明司乃如所知之物。非如所以知者之像也。像即模仿明司現知比若

房屋之像在工師之明司爲其所知乃因像而造成之是則明司受有多模矣天主雖有多知而其明達未嘗受有各模故不悖其純一也然則多則在天主爲天主所知固矣申明此理須知天主全知其本妙其知之也因其能見知之諸勢也蓋天主之躰得見知不但就其在於本妙且又因受造者各通其妙而頗具其像焉緣受造各物具有本像頗通天主像故夫天主就其知本妙爲受造者所頗通乎則知本妙乃就具此物者之本則矣而且物物皆然以此知天

主知多物之諸凡本義。即多則。是也。

駁 則在天主。即其躰也。天主躰惟一。則則亦惟一耳。

正 則。謂之天主躰。非因躰之義。乃因其爲物像之義。由一躰有多像。故謂有多則云。

駁 則。謂之知與行爲之始。如藝與知者。爲知與行爲之始然。在天主無多藝與知。是亦無多則也。

正 知與藝指天主所知也。天主以一純知而知多。不但知物在物之本有。又知物因其在於明司而見知。此爲知物之多義也。如工師知房

屋之則現在謂之知房屋知房屋之則就其在於本明司則知房屋之則與義矣天主不惟由此知而知多物且又自知又知多是謂知物之多義與則就見知者也

天主凡所知之物有其物之則否 三章

聖與定云則非他乃具在天主所明達者之理也天主凡所知之物皆有本理則凡所知之物皆有其則矣

疏 巴辣篤云凡則爲見知與見造之始在天主之則

亦然。乃天主所知與所造之始也。夫則也者。就其爲造物之始。謂之模。而係致用之始。就其爲知物之始謂之理。而係致明之始。今就其爲模。則向凡天主有時而造之物也。就其爲知物之始。則向凡天主所知之物。但其物不須現有耳。

駁 謂天主凡所知者。有其則。似未然。蓋天主知惡而無惡之則。如云有惡之則。則惡在天主矣。

正 天主知惡。非因惡之本義。乃因善之義。故在天主誠無惡則。而其知惡也。就則具模之義。及具理之義。

駁 天主知元質。而元質不得其則。蓋元質無模則是有物。天主知之而無其則矣。

正 天主之知元質。非異于知合成之有。蓋元質本然非有也。因模而爲有 非可知也。

駁 天主不獨知物之類。又知物之宗。與特一。及依賴此等依巴辣薦說。並無有則。則何謂凡天主所知有則乎。

正 視則就其具模之義。則宗之則。非異於類之則。緣無宗不在類。故依賴亦然。未常離其底。緣依賴與底

偕生故若論加物之依賴則有本則也蓋工師因房屋之則乃作隨房屋之諸依賴即房屋已成所加之依賴如漆畫等凡此必有他則也特一之則依巴辣薦說不異於類者之則一因特一由質而特一一因性之本義在類緣特一生爲存類故然論天主之宰治非獨及於物類且又及各特一者云

天主之生活論十六

屬性之諸物本有生活否一章

聖弟阿尼創云植物謂之活因得生活者下品之義

也。然凡不屬生活者之形物。必又在植物之下。則非一切屬性諸物爲生活矣。

疏 知生活。則知生活與非生活之別。夫生活首顯於生覺亞利云。然欲別生活與非生活。則在知生覺者所以謂生活耳。生覺凡始動。謂之始生活。觀其動。則知其活者。自無動而動于他物。謂之處。由此觀之。凡自動不拘何動。則正切謂之生活矣。故凡自動與施作用。乃謂之生活。否。則不得謂活。即謂之生活。亦因其有生活而言。非正切生活也。

駁 植物亦因其動謂之活緣自具屬消長之動故性學云屬所之動較消長之動尤備尤先凡屬性之物既具有屬所之動則凡具形躰屬性之物似並爲生活矣

正 屬重輕之形物其動也就其不在本性所宜之所也若在本所則安而息焉至於植物與凡生活者則屬活之動就其居所相宜之本勢而動非因就避而動也故屬重輕之形物受動于外動而非自動如屬形之生活也

生活宜在天主否 二章

經 曰主云予活

疏 物者爾之生活因自行爲而不受動於他物也則物愈自行爲不受動於他則生活之義宜之愈全備矣物之自動各異有惟向行動者如凡植物就其本性之模自動因消長也有自動不惟向行動且向模爲自動之始者此模因動而得如生覺動非因彼有性之模乃因知覺而得之模故覺德愈備自動愈全如蠶惟其司觸故其動不出躰外而在其內自伸自

縮而已。若具覺司較備。則不惟知覺所在其內。且又知覺所在其遠也。因而就之。有不惟向行動與模。且又向終向者。凡具靈性者。是蓋具靈性者知向終向。其性與終向相稱。因欲必得之。以滿其願。故惟具靈性。具生活之義爲較備全。其自動必全矣。驗於我人。靈德動覺德。覺德命五司。五司行令而動焉。又驗於諸藝。如航海之藝。命修舟之藝。修舟之藝。又命伐木之藝。是也。但論人明悟。雖由自行動。然就最初諸端。即不得不奉以爲誠然。論愛欲至於終向。亦不得不

向之是雖就他端爲自動而就此則不得不爲被動焉乃惟天主絕不被動蓋天主性卽其知而性然所具不受限於他物故天主獨得生活之義爲大全亞利旣示天主爲知因証其得生活必全而常蓋其明達爲至備而常現焉

駁 物因自動故生活天主非宜動則非生活

正 超形性學分兩作用一出於外如施熱施乾一在內如知如欲內作用乃作者之成外作用非作者之成乃受作者之成今動旣爲施動者之作用是就其

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

爲施爲之作用而謂之動乃彷彿乎動故也故動指由於不全者非作者之作用而知識等乃指由於全者即作者之作用夫知識旣謂之作用則彼自知識之成者亦謂之自動巴辣蔦云天主自動本此義也

駁 凡生活必有其生活之始魂論云魂爲形軀所以生活之所以然與原始也天主無所以然無原始何云生活乎

正 天主即其有即其知是亦即其命也故爲生活而無生活之原始

駁 生活之原始。即生魂也。生魂在於形物。彼非囿形之物。何得謂生活哉。

正 生活在下域。則屬朽者也。故須生以存類。須食以存特。非賴有生魂不可至論不屬朽之物。其生活也。豈由生魂哉。

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

三九八

# 超性學要

卷之五

5.i Volum. C. [illegible]
Tom: 5. C. D. Tho: de Acq, ex
Antib.

# 超性學要卷之五

極西耶穌會士利類思譯義

## 天主之欲德論第十七

### 天主有欲德否 一章

經 曰爾旨承行於地如於天焉。

疏 天主有明德則有欲德。欲德隨明德而有也。欲推此理須知明悟以能明而現明。固因其靈模。如凡物以能有而現有。固因其性模也。顧凡生性之物於其模。固具有本然之性。未得其模。動而就之。已得其模。

BIBLIOTHECA VATICANA PHILOSOPHICA

安而享之。所謂希欲也。靈性之於美好。亦固具本然之性。未得其美好。動而就之。已得則安而享之。所謂愛欲也。故凡具悟德。自有愛德。如凡具覺性。自有覺欲。天主既具明德。則具欲德。固矣。

駁 欲之爲德。固必有所向。而所向惟美好。天主總該萬物之美好。則無所向。故無所容欲德。

正 天主雖統兼萬物之美好。豈無所向乎。凡物之所向。在本有外。而天主所向。在本有內。天主本然自美。非獨爲萬物之終向。並爲己之終向。而己之終向。惟

已而已。

駁 欲之謂欲。因其所無。故凡有欲。必先有所無。天主兼統諸妙。何得有所無哉。以此不可謂主有欲德。

正 欲德雖以欲爲稱。然含有二用。欲一。愛一。欲者欲所無而求得之。愛者愛所有而安享之。以此欲德亦稱愛欲。今謂天主具有欲德。非因其欲所無。乃因其愛所自有萬美好之至美好耳。

駁 亞利曰。欲德屬受動之動。凡具明欲二德必發其用。其發用謂之動。蓋謂必受動於所欲其物之美好而動焉。天主爲最初

施動而不自動既無所動則無所欲

正 欲德所以受動於所愛之美好因其美好在欲德之外天主所欲之美好非在於外乃自含具萬物之美好則非受動於他自動而已葢因明欲二德所發之用亦謂之動故巴辣篤謂最初施動者自動指此動也

天主欲巳外之他物否 二章

經 曰天主旨在爾儕爲聖

疏 天主非獨欲本妙而巳並欲傳其妙於他類葢凡

物物之性。其於各所向美好也。非獨具有固然之性。未得就之。已得安之也。且固然向夫傳厥本好於他。而因各物之量焉。不見凡作者所向。惟傳其所有。令有肖已者乎。如火所向惟傳其所有火模令木肖已也然而因物各能以傳本好。此則繫於欲德矣。至論天主欲德。繫此尤切。蓋物之美好。皆由天主之美好。萬物所向。既在傳其美好。豈天主爲諸美好之原。所向獨不然哉。故謂天主欲已外之他物。良然。但天主自欲。因其爲最終所向之終。而其欲他。即因他物之歸天主。爲萬物之終

向也。葢他物各因其量以通天主之美好。此於天主之善德允協云。

駁 天主之欲卽其有。夫天主之欲。旣不異於本妙。則何能欲已外之他物乎。

正 天主之欲。論實雖不異於本有。論思。則異。就其所指之義而判也。葢凡天主有。指無所屬於他。而凡云天主欲。則指有所向。故雖天主之欲不異本有。然可欲已外之他物焉。

駁 天主自欲。所以不動於所欲。緣所欲不越天主本

有之外故。若謂天主欲他。則不得不動於他。蓋愛欲動於所愛。如希欲動於所希。欲美好。爲美好所動。愛財色。爲財色所動。理學公論也。今天主既不能動於物。則不能欲他物矣。

正 天主欲他物。固有所向。而所向非外於本妙也。所以無所動於外而自動焉。就其知物明之。蓋天主之知物。非由物也。由自也。如前論已明。自知因而知物。天主欲物亦然。非由物。乃由自也。自欲因而欲他。主知物。非外於知本妙。主欲物。亦非外於欲本妙矣。蓋

凡我欲物。非爲他故。惟爲引我得所向之美好。緣動我欲非他。即所向之美好故。至論天主之欲他物。亦豈有他哉。惟他物之美好。終歸天主之美好。則動天主欲他物之美好。非他物之美好。惟主本然之美好而已。是故天主或自欲。或欲他。並非動於他而自動焉。

駁 欲德得所滿。則無所復覬覦。天主之本妙既滿。何以欲他乎。

正 天主本妙之滿。固也。然非因而謂不欲他物。惟可

謂天主所欲凡物爲其本妙也。如論天主明達。雖就其自知全滿。然而因自知。乃知物焉。

駁 欲德之作用多寡。由所欲之物多寡。魂學通論也。設謂天主純欲尚欲他物。則其作用。必因物之多寡爲多寡矣。此豈合天主純一之有乎。緣主躬非異於欲德。欲德非異於其用。體德用。總一純一。無纖毫殊異故。

正 天主知萬萬殊異之物。其知爲一純知。因其所知。知於一有。即天主本妙也。主欲亦然。天主欲萬萬殊

異之物其欲爲一純欲因其所欲不外於其美好即天主本美好云爾

天主凡所欲出於固然否 三章

經曰厥天主爲由厥肯之謀謂由謀者出於自主非出於固然則天主凡所爲非皆出於固然矣

疏欲明此題先詳須者之義所謂須者有二一直然須一既然須關固然者是直然須如生覺關於人之固然不關固然而關於其既得之勢態是既然須如人坐非關人之固然而關於其勢態蓋人非本然坐

而既已坐矣不得不坐既然須又有二一非其具不能得其爲是謂爲得有之須如欲渡者須舟欲存活者須糧也一雖無其具猶可得其爲但有具則得之較易如欲行路雖步亦可然得車馬則更易焉須者之義既明乃可究知本論之義天主所欲亦有由固然者曰直然須亦有非由固然者曰既然須天主之欲本美好也其欲由於固然葢天主美好爲其欲德之本界如諸色爲司視之本界諸聲爲司聽之本界然故天主自欲爲直然須天主之欲他物也其欲非

出於固然。蓋受造之美好。非其欲德之本界。則不能。牽主欲以必欲之。故不能爲直然須。而凡物既歸於天主之美好。皆爲既然須。而其既然須。非爲非其具不能得其爲之類。蓋天主自含諸美好。欲得其爲。自無所須於外。然則所謂既然須者。非他。乃天主既已欲物。不得不欲也。緣主欲不易故。

駁 天主所知者。不得不知。則天主所愛者。不得不愛。兩者並於其妙有爲一。何謂知德之作用。出於固然。而欲德之作用。則出於自主乎。

正 天主妙有既爲固然。其知。其欲。皆爲固然。信矣。然欲德所以異於知德者。因其向界之德不同也。盖知之爲德。固然而向所知之界。如目前有物。目不得不見之。愛之爲德。非固然而向所愛之界。彼物雖善。非如至善。則未必愛之。可愛。亦可不愛。所以然者。明悟知物。因於物之在我明司。欲德愛物。因於物之在其本有。以故本一物也。就其在天主。爲固然。而就其在本有。則非固然。此天主所知出於固然。所愛出於自主之別也。

駁主所以欲他有美好者。固其欲本有美好也。緣萬有美好歸於天主美好故。然而主之欲本有美好也。由於固然。則其欲他有美好。亦由固然矣。

正天主之美好。至備至全。而不繫於他美好。故天主不得不愛之。萬物之美好。闕而不備。而繫於他美好。天主何從而發固然之愛乎。

駁可不然。與非固然。其理一也。若謂天主自愛出於固然。而愛他則否。則凡天主之愛萬物。皆可不愛。而凡所不愛。皆可愛矣。由此推知。其欲德必屬兩可。而

爲偶作所以然之類。是爲闕而屬變者矣。

正 固然作者之於其效。時有非固然相因者。作與效有固然之相因亦有非固然之相因此非由作者之施爲不備。乃由效者之能受不足也。比如太陽於下域之偶效。如麥生稗人生惟之類亦有非固然相因者。是豈太陽之闕於施哉。蓋緣能受之在偶效者有所不足。故也。審此。而知主愛他美之非固然。非由其欲德不全。實由受造之美好不足牽天主之欲德以必然愛之。以故。天主之欲德其爲固然無疑。而時乎所欲非出於固然。其理則如

此。

天主愛欲爲諸物之所以然否 四章

經曰非爾天主欲存物。物何得存乎。

疏凡作者。有但因本性而行。絶無明愛二德之用。如火之必熱。水之必寒。有因明愛二德而行。如人自主之作用。今論天主之行。有謂非因明愛二德之用。惟因本性。此說非也。理證舉三。一由作者之倫而證性作。靈作皆有所向而行。然而性作者之向本爲也。必有靈者爲備其所以就本爲之具。以引之動焉。比如

向鵠之箭。其性作者也。射者定其向以引之。則其靈者也。夫性作既受引於靈作。則因明愛而行之。作者在先。而因本性行之。作者在後。然而萬作者中。惟天主爲最初作。則天主必因明欲二德之用而行矣。

二。由作者之性而證。因性行之作者。必因其爲某作而行。蓋既是某作。則發某作用。如火。既是火。必發熱用。不發他用。水。既是水。必發寒用。不發他用。則性作者之勢態。惟一不能多也。其所發之效。亦惟一不能多也。緣因性行之作者。有限際故。天主既統該萬物

之美。必其爲無限之有。則凡天主所行。必非因其本性之固然。設爲因性固然而行。則當生化無限之妙有。此其於理甚悖。雖天主能生無窮之物類必不能生一物爲無窮之有是知天主造化之用。非因本性之固然。而其所發有限之諸效。爲因明愛之用以定限之。固矣。

三。由效繫於所以然而證。夫惟效豫具於所以然。而後所以然乃能發由之。緣作者所向。惟傳其所有於他。以令之肖已。故使非豫具矣。則施發無由矣。今夫天主躰備全知。則萬物之具。且出於天主也。必因其能

知之。既因其能知之。必因其能欲之。葢明悟之所指行。繫知德。而其向於行之者。則繫欲德也。然則天主所行。本於明愛二德。闕一不可矣。

駁 聖第阿尼削曰。太陽之炤。非由揀擇。乃由本性而炤寰宇之萬物。天主亦然。因其本性。以傳達其好美之光於諸有。據此。則知天主非因明愛之用行矣。

正 聖第阿尼削意葢謂天主之傳通美好於諸有。至公無私。萬物皆被其恩澤。如太陽之炤。無分善惡也。豈謂天主因性而行如太陽哉。

駁 一者之所以然。惟一而已。前論既明天主之知。爲萬物之所以然。今何得又謂天主之欲。並爲萬物之所以然乎。

正 一作用而繫於明愛二所以然。凡靈性之作用皆然。蓋靈性凡所行爲。有明德司指焉。有欲德司令焉。明德指所當行。欲德令之發行。獨有明指而無欲令。則無所成功。蓋明惟指路而不能令行。令行惟愛德耳。夫明愛在人爲二物。且皆爲惟一作用之所以然。況在天主。非二而惟一。物豈反不能爲一作用之所

以然乎。

天主凡所欲有其所以然否 五章

聖與定云。凡作者固大於其所作。然無一物大於天主之欲。則於天主之欲。安得更求其所以然乎。

【疏】天主之欲。必無所以然。蓋愛欲既隨明悟。則愛欲物。與明悟知物。其論無異。明悟之知首列次列也別於知收列。則首列與次列之知。乃收列之所以然。詳辯之論三端一首列一次列一收列如云凡生覺者亦爲自立者凡人皆生覺者則凡人必皆自立者也生覺云者是首列凡人生覺云是次列人皆自立云者是收列 蓋明悟以一作用

知首列兼知次列故兩列之知不得謂首列之所以然緣已不能爲已之所以然故但可謂知兩列爲收列之所以然而已論愛欲亦然夫愛欲者其終向之視凡繫於終向之物者如明悟者之視收列然故若以一作用欲終向而以他作用欲繫於得終向之物則欲終向者乃欲凡繫於得終向之物之所以然若終向與凡繫於得終向之物並以一欲欲之則否矣緣已非已之所以然故然謂排列凡繫於得終向之物以得其所向此則誠然今天主以一作用知萬物

於本躰。則亦以一作用欲萬物於本美好。固矣。故在天主。其知所以然。非知效之所以然。乃知效於其所以然。即在天主愛欲亦然。其欲終向也。非爲欲繫於得終向之所以然。乃欲排列繫於終向者以得終向。此則欲此有爲彼。而非爲彼欲此也。欲物爲向異於欲物有爲向天

駁 聖奧定云。誰云天主造萬物無其故乎。因欲而行爲者。行爲之故。即欲之故也。

正 天主謂之有故而欲物者。非天主之欲有所以然。

惟謂天主欲此爲彼而已。

駁 凡行爲非因他故。惟因其欲而行。則其所行不求他故。惟欲而已。天主之欲。乃萬物之所以然。如前章已明。若天主所欲不因其所以然。則凡學推求物之所以然。不必更求他故。惟天主之欲是已。然則諸學不亦贅乎。

正 天主既欲諸效由於定所以然。因而得寰宇之序。則已有天主之欲。而求他所以然者。何贅。若欲求他所以然以爲之初。而不繫於天主欲。此則誠贅矣。與

定云。古儒既不能知上所以然即天主之欲。乃於他所以然歸之偶然之效焉。

凡天主所欲成否 六章

經 曰。凡天主已欲成已。

疏 任寰宇萬物所爲。無能外天主之旨者。欲明此理。須知凡物之效。固必依其本所以然而然。不依私所以然。則依公所以然。舉模作二所以然證之。模所以然諸效。自必肖其本所以然。如馬生馬。人生人之類。設所生於人生於馬者。或非爲人非爲馬。則此效出

本模外。即私所以然之模。顧不能出他模外。即公所以然之模。蓋所生於人生於馬者。非爲人與馬。則可而非爲有。則不可。緣有也者。爲萬有之公所以然必不能外者故。是模所以然之效。苟出私所以然之倫。則必入公所以然之倫矣。論作所以然施爲也者。乃作者固然之情。然或作者抑其情而不發。此必有阻之者也。如甲作者。或不發本用。因乙作者阻之故。顧乙之阻之也。亦由公作使然。夫公作者。總該萬私作者也。比如某星或不施本效。由見阻於他屬形之作

然。凡形效之阻於形作必歸宗動天之德。以故宗動天之德所向諸屬形之萬效。則斷無不成焉。今夫天主之旨其爲萬有最初總作者明甚。即其所欲豈有不成者乎。盍或有物不承主旨因甲倫。必承主旨因乙倫。如犯人獲罪天主。雖違天主欲人爲善之旨。必順天主欲人受罰之旨也。則雖世物任意反覆然而出此必入彼。未有能逃天主之旨者。主所欲豈有不成者哉。

駁 經曰。主欲諸人享眞福。而赴眞實之識。然豈人人

皆得天國。不墮永苦乎。豈皆明於真而不昧於僞乎。若然。則天主所欲未必皆成也。

正 經言有二解。一曰。主欲諸人登天國。總該人之各品。非指品之各人。盖云。天主欲各品男女大小新教古教之人得真福。非謂天主欲各品之諸人皆得真福也。一曰。天主之欲人得永福也。就其先欲。非就其後欲。所謂先欲後欲。非因主旨有易。乃惟因其向界即所欲之物分先後故。須知主之愛物。無不因各物之美。而此物也者。或本然爲美。又或因他故而非爲美。此



梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

如常情。莫不以人之生爲善而欲之。此先欲也。設遇惡人。則又不欲其生。乃欲其死。而免播惡於衆。此則後欲矣。以故。天主先欲。誠欲人人得享永福。而就後欲。則欲惡人墮地獄。受永苦。以顯公義。然則論先欲之正義。其欲非直然欲。比之士師殺人。其先未嘗不有活人之心。因其爲人故。然而卒殺之。因其爲惡人故。是其後欲爲直然欲。而其先欲豈爲實欲乎。僅可謂願欲而已。是故天主直然所欲無不成。惟先然所欲爲可不然耳。

駁 明司之向眞實。如愛欲之向美好。其理一也。天主知凡眞實。則欲凡美好矣。然非凡爲美好。卽成。緣有多美好不見有故。以此。知天主所欲有不成者。

正 識德之作用向物。就所知而在於知者。欲德之作用向物。則就其在於物矣。故凡具有者與眞實者之義。天主超然而明達之。非全在於物。所以謂天主知凡眞實。而不謂天主欲凡美好也。凡謂欲凡美好者。卽就其欲本美好。超然具有萬美好故。

駁 天主欲德。雖爲萬物之初。所以然。必不絕次所以

然之效。使之不行。而初所以然之作用。反見阻於次所以然者。亦有之。試驗於動德。爲生覺所以動之初所以然。而足力爲次所以然。足力之弱。屢阻動德之動。即可謂次所以然制初所以然。使勿施厥用矣。若是則天主雖爲初所以然。而亦因次所以然之有敝。乃不施爲。而天主亦可不行矣。

正 不然。萬物繫於天主。而天主無所繫於物。故謂受造之初所以然。可也。謂最初所以然制於次所以然。可也。謂最初所以然制於次所以然。則不可。蓋受造初所以然。既非爲最

初則含統於最初所以然者也故任寰宇所有萬茲不能外於最初所以然之旨彼動德見阻於足力良然顧動德之見阻於足力獨非最初所以然之旨乎以故天主所欲無所阻而無不成也

天主所欲可變否 七章

經曰天主非若人偽言又非人子變易

疏主旨絕不能易從無始來其旨恒一不易欲明此理須知易欲與欲易物不同天主於物之變易未嘗不欲之耳豈變其欲乎設有人焉豫定今日欲一物

明日又欲一物。與前物反者。是爲欲易物。又有人焉。於此之一物。方欲之矣。而旋又不欲。或方不欲之矣。而旋又欲之。是爲易欲矣。欲易物者。繫於欲德本躰之勢情。葢欲德所向。既惟美好。乃今愛一物。爲先所不愛者。或由此一物。今方美好。反乎其先。如冬宜就火。夏則不宜也。易欲則繫明德之闕。或此一物。爲先所未知。如須商議者。正以知其美好爲先所未知也。顧此明德之闕。豈所論於天主哉。前論既明主體主知恒一而不變。則主欲亦然。

駁 天主往往禁人妄行。許降災禍。迨其後。有果降者。文有不然者。則其旨。豈非變易乎。

正 天主旨。雖爲萬有之元而公所以然。未嘗阻次司所以然之發本效也。但萬司所以然其德劣於公所以然無量。故效之繫於公所以然多有非萬司所以然可及者。如人復活等。屬超性事。是也。蓋就司所以然而論。可謂其不能復活。就公所以然則可謂能復活。天主一旨而包兩欲。即此可以類推。夫天主許降災禍。向次所以然而言。蓋論人之罪宜被斯災。而後

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

卒不降者。向公所以然而行。蓋論天主仁慈。則又宜赦其罪矣。是天主之旨恒一。而所不一者。爲所以然也。豈欲有變乎。經載天主豫詔尼瑟奇王曰。治汝事。殆將死矣。後至期。王不死。蓋天主從無始已定此日不死。而豫許以死者。爲彼罪而言。聖額峩畧所謂主易其處斷。不易其意旨。是也。

經 經載天主云。造成人類。余悔已。凡屬悔。即屬變。主旨有悔矣。謂無變。

正 聖經謂天主有悔。比語也。蓋取比於我人凡涉退

悔則毀所爲。天主既期滅人類。因而謂悔造人類。然而凡毀所爲者。不必皆有悔心也。雖其志無變而悔厥爲者。亦有之。如人別築一室。以避夏熱。夏過拆之。即此毀室。非由毀心。當築室初。本懷此意。則雖天主盡滅人類。其旨無變。蓋從無始已期滅之矣。

天主之欲凡其所欲之事物令其爲固然否 八章

聖多瑪師云。寰宇凡所謂善。天主欲爲之。若其欲令物爲固然。則所爲之善由固然。豈復有自專商議等義哉。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

疏天主所欲之事物有令其爲固然而不由自者令隨物之本性而由自者何以證之凡作者之德能愈切愈成則其所發之效愈備愈就盖凡效之遂其所以然也既因其躰又因其勢態每有效不肖其作者即因作者之德能有敝如子受生於父豈非因其體哉而或有不相肖者乃由父質具劣弱則其勢態不足以成其欲矣天主欲德爲至切至備凡其所欲非獨成之而已且又隨其所欲之勢態而成焉天主或欲此一物由固然而成又或欲彼一物由偶然而

成。以顯寰宇異美咸備也。其欲由固然成。則備以固然之所以然。欲由偶然成。則備以偶然之所以然。但非因此而遂謂天主之所欲爲可不然。緣天主本欲此事物由偶然。非由不得已故。故天主所欲必成。成必隨其所欲之勢態焉。

駁 凡作者外無所阻。不得不施其所爲。性學通論云。物物性性。非有所礙。其施爲恒一也。夫天主旨不能有所阻。經曰。誰拒厥旨。據此則天主所欲。必令其爲固然矣。

正 正因天主肯無所拒。故非獨所欲皆成。且又因主肯而成。欲此一物固然成。則使由固然成。欲彼一物由偶然成。則使由偶然成。天主所欲事物豈皆欲由固然。不由偶然。又豈皆欲由偶然。不由固然耶。

駁 固然而由於先所以然。必直然爲固然。如凡生覺屬死。爲直然固然。緣成於四行爲相悖。故今凡受造者之視天主之欲也。卽如由先所以然令之爲固然。蓋天主所欲。不得不然。則天主凡所欲。爲直然固然矣。

正在後視其在先者因先者之勢態耳故所成於天主因天主欲之以爲勢或直然固然或既然固然豈物物皆直然固然哉

天主欲凶惡否 九章

疏美好既爲公共所希而凶惡者美好之對則因其是惡而希之未之有但因惡亦有相隨之美好則偶或希之耳試驗之性覺靈三希欲性者如火然木直然所希爲傳火模之美好因而欲性惡即木模壞覺者如獅殺獸直然所希爲存其命因而欲覺惡即獸

體壞靈者。如姦直然所希則娛樂也。因而欲靈惡即罪惡是已。夫隨美好之惡。乃他美好之失也。而其隨惡之美。非最可欲因惡而失之美。則萬不得而欲惡。今天主之所欲無切於本美。而其於受造之物。則欲此更切於彼者有之。若論罪之惡萬萬不欲。至於由性即火然木或由罰戮之惡亦欲也。則亦因此惡有美好耳。因欲義故欲罰。因欲寰宇全故欲他物之壞也。

駁 美好。天主無不欲之。然而有惡亦美好也。與定云。惡就其惡。雖非美。顧寰宇非惟有善爲美。亦必有惡

爲美也。

正 有謂天主雖不欲惡然欲有惡與作惡者蓋云惡雖非美有惡與作惡乃美緣惡者引得美故此說非也惡之引得美偶然非本然也蓋因罪得美非罪人之本心如因致命者之苦而聖教愈益彰明此非惡人之本意故雖因惡得美不可謂有惡則美蓋凡定正理義因其本然非因其偶然與定蓋嘗言之若有惡爲美之說未之前聞也

駁 行惡與否絕相悖也天主必欲世人不行惡苟天

主必欲世人不行惡而世人行惡則天主所欲豈亦有不成者乎。推知天主必亦欲惡矣。

正 行惡不行惡相悖絕是也。欲惡之行欲惡之不行則不相絕。見名理探 天主不欲惡之行。不欲惡之不行。惟聽惡行云。

## 天主自專否 十章

聖益傳削曰。聖神任分施諸恩於各人。即由自主。非由固然。

論 本論三章已明。益天主自欲。由固然。欲他。非固然。

則就其欲他。非由固然與性然。必由自專也。若生靈之欲福。禽獸之希生。則不可謂由自主。乃由性然。

駁 聖熱路尼摩云。惟天主不落於罪。且不能落。凡具靈性。既爲自專。則可兩向。

正 此論天主。惟絕向惡之自主。若他自主。則否。

駁 自專乃明愛二司之能。所以擇善惡者。天主不欲惡。則無自專。

正 罪之惡既咈主欲。則何以能欲罪惡乎。以故就罪惡。不可謂主有自專。所以謂主有自專。因向兩可者

而言。如欲此物得有與否。如我身應坐與否。若此者豈可謂天主無自專乎。

## 天主之愛第十八

引 今所論者。獨繫天主之欲德。試觀人欲司。具有靈情。如愛如喜等。又有諸德。如義如勇等。即天主亦然。是以先論天主之愛。後論天主之義之慈。

### 天主有愛否 一章

經 曰天主即愛。

疏 天主神妙具有愛德。靈覺二欲首先所發之情。即

愛情是也盖二欲作用之界爲善與惡善爲其首界而惡次之故首愛而次惡首喜而次憂善者自有可愛之美好是以靈覺二欲所發之作用其首爲愛情惡者自無所有惟因其悖善而名故次之緣凡爲自者爲先爲他者爲後故每觀哀惡等情正因其物不入於所愛美好之中因而哀之惡之則愛之先於哀惡等情明矣又凡公必先凡私必次以故明悟先向公眞次向私眞即欲德亦然先向公善而私次之夫欲情各有各界如喜所向爲已得之美好願所向爲

未得之美好皆私也若愛所向無分已得未得惟美好而已豈非公哉公則先矣由此則知愛之一情爲欲德之首情而群情於是乎始終焉愛豈得無哉凡具有欲必具有愛天主既具有欲則具有愛斷然矣

駁 愛爲欲情之首情固矣但天主神妙無所涉於情欲何謂有愛德乎

正 靈性具有靈覺二欲而靈欲所發之用由覺欲爲之引動焉比如靈欲動而愛其物由覺欲示之以其物之美好乃引靈欲使動而發愛情然而覺欲不免

於欲情者緣凡覺欲行爲肉軀必有所易如下所言則其功效繫乎肉軀故謂欲情非所論於靈欲之功效也今謂天主具有愛情非因其爲覺欲之情而惟因其爲靈欲之用益天主神妙既爲至純無形自不落諸欲之情欲故亞利曰天主以一純作用喜以一純作用愛愛而無所情欲云

駁 凡能樂愛則能哀愍益相悖之情有則俱有也天主神妙不容哀愍何謂能樂愛乎

正 覺欲之情其內有二一繫於質一繫於模比如怒

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

情之發有二。一血沸圍心。此屬質情。一心欲報怨。此屬模情。屬質之情。皆下情也。而屬模者。未必皆上情而無闕。如憂願二情。爲屬模情。然皆有闕。蓋凡願願所未得之美。凡憂憂所已受之患。怒情亦然。蓋怒猶憂矣。怒憂怨等情。就其一分屬質。則下情也。就其一分屬模。而或由未得之美。或由已受之患。則皆有闕。而不得爲上情。至論天主神妙。至圓至滿。怒憂等情悉無所容。凡謂天主憂怒願等皆寓言也。已見前論。若樂愛二德。論其本有自足無闕。非繫於外。然則除偏情而論樂愛。天主

體益容有之故謂天主樂愛則可哀愍則不可

駁 聖第阿尼削云愛屬脗合之能天主至純不容脗合何能容愛乎

正 愛之作用向二向物所欲之美好一向所欲美好之於物二緣愛非他即欲物好故故凡自愛非他乃欲自好益欲合美好於已此屬脗合乃爲合成焉至論在天主愛非不屬脗合也然非合成益天主所欲於已之美好非異於已緣天主本然爲美故

天主愛萬物否 二章

經曰爾天主愛凡有爾所已造無一惡之者

疏物之謂美好因其爲有也蓋物之得有是即物之本美好本成天主既造成萬物則欲萬物爲有是爲欲萬物爲美好是爲愛凡有也蓋愛物非他乃欲其爲美好云爾但天主愛物與人愛物不同人愛物由物是美好故愛之而欲其存所已得加所未得之美好然不能與之以所欲得之美好天主愛物不然欲其美好而賦之而生之以其所欲得之美好

駁愛有利愛有友愛天主愛無靈之物友愛乎利愛

乎不能謂爲利愛。蓋天主利物。而無所利於物。又不能謂爲友愛。亞利曰。友愛惟及於靈物。則謂天主無物不愛。似未然。

友愛惟及靈物。良然。蓋互相發愛。意感相通。義比交友。彼無靈之物。不能返愛天主。且又於永福無分。故不能謂天主以友愛愛無靈之物。顧可謂以利愛愛之。天主雖無所利於物。未嘗不令無靈之物。向於靈性。以利靈性。蓋利愛之義。非獨在利我。並在利我所愛之物也。

駁 凡罪人。天主必惡之。經曰。凡作惡爾天主惡之。夫此之一物。不能愛惡並注也。則寰宇之中。宜有物爲天主所不愛矣。

正 此之一物。就此之一分。既愛而又惡之。既惡而又愛之。無是理也。但罪人兼有二義。一人。一罪。就其爲人。乃物耳。由天主所造者。故愛之。就其爲罪。非物而反離於物。非由天主所造者。故惡之。

駁 第阿尼創云。愛令愛者在已之外。而被愛者在於愛者。夫云天主在已之外。豈其可哉。

正 愛者。謂之不在已而在所愛者。就其欲被愛者爲美好。令所備於已者。悉備於所愛者。此第阿尼削立說之意也。蓋天主爲萬物之所以然。愛至矣。因其至愛。則可謂在已之外。而令見在之物各得其所焉。

天主均愛否 三章

聖與定曰。天主於所造之物。皆愛也。而愈愛其具靈性者。靈性中繫於其子之體者。卽善人其愛愈甚。而其愛其子。則尤愈甚。

疏 天主之愛。恒一恒均。而其愛物則各不一也。顧所

謂愛物不一者有二。一由愛情不均。一由所欲之美好不等。比如愛甲甚於愛乙。若非由所發愛甲之情多於愛乙。則必所欲甲之美好多於欲乙矣。天主愛情至純至一。無容加減。故不能謂愛甲之情多於愛乙。至於所欲之美好。則可謂愛甲加於乙也。蓋天主愛德爲萬美好之所以然。使非欲彼之美好勝於此之美好。則彼此無多美好少美好之殊。而萬物美好皆等。何以爲萬美好哉。是故天主之愛物固不均也。

駁 天主之保存開引萬物也。無方無類。經曰。其天主安

排萬物至平安排之德由愛德也天主均安則均愛何得安排萬物則均愛物則不均乎

正 所謂天主安排萬物至均非因所與萬物之美好皆均乃因所與萬物之美好物物不齊而由其所以與之之智義則爲至均至公云

駁 若謂天主愛物不一則可謂知物不一而其知此物也較彼物愈精全乎

正 謂愛物不一可而謂知物不一則不可所以然者愛物之作用臆出於外而及於所愛之物故因物之

美好多少不等而愛物之情亦厚薄不等也若知識之作用臆在明悟之內而非出於其外何由有不一乎

物愈美好天主愈愛之否 四章

經曰凡生覺者莫不愛其類也物所以愈美好者因愈類天主故則物愈美好天主愈愛之矣

疏此題即前章可明益物之美好不齊而彼之勝於此者由天主欲之愈美故則天主之欲德爲萬美好之所以然矣夫天主既欲彼美於此必愛彼甚於愛

此以故物愈美好天主必愈愛之

駁 耶穌天主降生之名號一人因其具人性兼天主性故其美好邁越衆人之美好於無窮然而天主之愛衆人勝於耶穌也蓋天主欲救贖萬靈乃使厥子降生而死經曰其天主不惜厥子且爲我等付之由此則知天主之多愛少愛非關於物之多美好少美好蓋亦有具少美好之物而天主愛之勝於具多美好之物如此者

正 天主之愛耶穌非獨勝於兆庶人類且并勝於寰

宇萬物也。天神亦在其內。蓋天主所欲耶穌之美好。超越萬物之美好於無窮。而與之名號。獨在萬名號之上。緣耶穌實稱天主。實爲天主故。且天主爲救贖萬民。付厥子致之死。而厥子之光。於此匪獨無減。抑且有加焉。緣耶穌以救贖之功。就其爲人。在諸人與天神之上。而爲其主也故。

駁 天神之美好。越人之美好。無疑。但天主愛人類勝於天神。蓋天主取人性締結於人。未嘗取天神性締結天神也。則謂物愈美好。天主愈愛之者。似未然。

正 人性因締結天主性。其尊顯邁越天神。而天主愈愛之。固也。至論人性。偕天神享天福蒙聖寵。必也均等。無貴賤之殊。若論人性本然。則其尊貴又較遜於天神矣。天主降生。其取人性。不取天神者。非因愛人甚於天神。乃因人性尤弱。天主特補之。譬家主之待病僕。有加於子。夫豈真愛僕勝於子哉。

駁 有人獲罪於主。雖後知追悔。終不若平生無罪。具存原性之人。宜乎天主愛此無罪之義人。勝於自艾之罪人。乃天主不然。經曰。余主天諭爾儕。天域歡樂一

自愛罪人甚於無所容悔之義人九十九。

正 無分悔改罪人與原無罪之義人而其美好之多寡總由於聖寵之厚薄天主因聖寵之厚薄以厚愛之以薄愛之但設二人德行維均而一人從未染罪則其品固高於改過之罪人因而天主亦愈愛之若經所謂天主喜自艾罪人甚於未失寵義人者蓋真心追悔之罪人槩皆愈謹愈謙愈切於棄惡而復善聖額峩畧比之二卒其一不退不進其一初時却步而其卒也勇往直前殺滅衆敵於是主將論功行賞

愛此有加於彼豈不宜哉

天主之義之慈論第十九

天主有義否 一章

經曰天主乃義而愛義者

疏義分二類一謂交義一謂與義交義在授受貿易等此非天主所容有蓋天主無所受於物而物無所不受於天主經曰誰先與天主而天主酬之乎與義者賦與各物以各所宜天主賦美好於萬物各因本然之性則是天主有義也試觀有國者治安民物有

倫有理稱義主焉則觀寰宇總有形無形之物莫不各得其所總由天主之宰制則天主豈不足於義者哉聖第阿尼削曰天主必有義者因各物之本然而賦與之因各物之序次與能力而保存之

駁 義廉二德相爲有無義者必廉廉者必義也天主無所容廉則何謂有義乎

正 德行有二類有務克情欲者如廉克侈勇克懼怒克怒等此則天主無所容也蓋天主神妙無情欲自無覺欲亞利曰覺欲乃情欲之根也有非務克情欲

而務作用者。如施也。費也。義及寬惠等此則不在覺欲。而在愛欲。故天主容之。因其與已相宜之善用無礙也。

駁 凡欲即遂。何得容義乎。天主即欲是行。經曰。天主所爲。因其愛欲之議。議即吉則天主何謂有義乎

正 凡明悟所指美好。愛欲從之。故天主所欲。無非厥知所指之美好。蓋天主之知。如義律然。以故從欲而行。無非是義。猶人從律而行。無非是義也。但人由國君之律。天主則自爲律耳。

駁義之功用。在補還所負。天主無所負。則無所容義。

正義在分定各物之所宜。當未分定時。則謂之欠。欠有在天主者。有在物者。在天主者。天主既已分定各物之所宜。則酬所欠已之知。已之欲。已之美好矣。因此而謂天主依義行。蓋酬已所應有也。在物者。物既得其所宜。則天主酬所受造者。諸宜咸備。因此而謂天主依義行。蓋酬物所應有也。但天主雖酬物以各宜。不得謂欠負。緣天主非繫於物。而物繫於天主故。聖賢論天主之義。有謂之主善之宜。有謂之酬功之

賞聖安瑟耳莫曰爾天主罰惡者乃義益宜彼惡爾赦惡者乃義益宜爾善也

慈宜於天主否二章

經曰主慈而憐

疏慈之宜於天主非以其情乃以其效益慈兼二端一憂他患其情也一除他患其效也天主慈人非憂人患益天主既爲諸樂之元不容纖憂故凡謂主慈人惟除其患而已患者何凡物之欠缺皆謂失美好欲除欠闕必以美好則凡具美好者宜除闕因而宜

慈德。今天主旣爲萬美好之元。則慈宜於天主。固矣。但須知天主傳達美好於他物。不獨繫於慈德。抑或繫於其善德或義德。寬德。不等。比如傳達美好。無分所向何界。則繫善德。傳達美好。向各物之宜。則繫義德。傳達美好。向除物闕。此則繫於慈德耳。各德各界。不可得而混也。

駁 行慈不免弛義。天主乃義。則慈不宜於天主。

正 天主行慈。非獨不違義。且爲行義者之最上也。譬人負我百金。而我更倍與之。此非違義。乃行哀矜耳。

又如人有罪於我赦之何傷於義是恩賜也蓋赦人類與人聖葆瑑稱罪赦爲施與曰爾儕互相與如天主與爾儕然以此知慈義非獨相容抑且相成經曰

慈令義加上正謂此也

天主諸功用慈兼有義否三章

經曰天主徑路皆慈與眞眞指義

疏義慈二德在天主未嘗離蓋舉義而論凡天主所爲不得不宜其知與其善則酬所謂欠諸已者也又不得不宜各物之序則酬所謂欠諸物者也如此則

凡天主之功用有義矣舉慈而論凡義之功由慈之功蓋此物宜有此序者必有其故而此故又由他故遞推所以然之倫究歸於天主之美好是天主欲此物有此序也如人宜具手足由有靈魂有靈魂由其爲人而其爲人終歸於天主之美好故凡天主所爲必有慈也但慈功比義功尤切其故有二一因慈爲天主百行之初所以然初所施尤切於次所以然所施一因慈所及於物較寬於各物之所宜以得其存序者如此則義不及慈有之而凡天主所行

有義之必有慈。明矣。

駁 謂天主所爲兼有義慈。未必然也。葢天主功用。有獨歸於慈。不顯義者。如賜寵罪人。有獨歸於義。不顯慈者。如加刑惡人。

正 天主功用內。或較顯義。或較顯慈者。有之。但萬不能有絕慈之義。與絕義之慈。葢凡天主罰惡。義也。然而刑較輕於罪。則顯慈矣。赦罪。慈也。然而實因其功。則顯義矣。葢天主赦人之罪。必因罪人先得聖寵。而發愛心。經謂赦其多罪因其愛。是也。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

駁 義人而被窘難。非義事也。世多有之。則何謂凡天主所行。有義與慈乎。

正 義人而被窘難。豈不並顯天主之義慈哉。蓋義人因窘難而銷煉其微過。此天主義也。又因而避世就主。此天主慈也。聖額我畧曰。世患窘我。乃迫我向天主。

駁 償債。義功也。扶困。慈功也。天主開闢之先。外無所施。無所償。亦無所扶。則是時。天主無所容義與慈也

正 造化之先。在物無有。然而有在天主之元。則。蓋天

主因其有在元則而造之。其造之也。因其宜。其知。與其義。於是而義顯焉。使無有之物。從無爲有。於是而慈顯焉。顯雖有待。而蘊則無待。豈得謂造物之先。無義與慈哉。

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

學要卷之五終

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

四七四

# 超性學要

卷之六

S. Polich. C. 14
Tom. 6. C. D. Th. de Deum
Attrib.

# 超性學要卷之六

極西耶穌會士利類思譯義

## 天主之預圖論二十

凡所係於欲德者。前論備矣。今論係於明欲二德者。則預圖安排之德是也。是德也者。因其預知萬物之所當趨當避。則係於明。因其安排萬物令得其宜。則係於欲。而總之爲智德云。

### 預圖宜天主否一章

經 向主曰。父。爾因預圖而治萬物。

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

疏天主之有預圖也。誠然哉。葢凡美好在於物者。皆受造於天主。顧物不但具有係於本躰之美好。又具係於秩序向其爲與終爲之美好。即天主夫秩序之美好在受造之物。必由天主。天主旣因明欲二德以造萬物。即萬物之理。須預具於天主。則秩序萬物令得其向之理。在於天主明達。固矣。夫秩序之理。所以令物得其所向。即所謂預圖是也。則預圖不但係於智德而且爲智德之首端。葢智德成於三。一。追往者。一。識現者。一。因追往視現。遂以推知未來。而得所以安

排各物之理。是三者。皆爲智德之綱。而預圖爲其要領矣。預圖之所向依亞利克巳學義分有二。一所執事物引得本身之爲者。謂修身之智士。一所執事物引得他物之爲者。謂治家治國之智君。至若天主預圖之德。則非因引得本妙之爲。緣天主自爲最終之總爲。惟因引廸萬有得其所宜云爾。

駁 徒畧云。預圖乃智德之支。智德依亞利克巳學爲善商議。然而天主至知。既無所疑惑。又何商議之有。則預圖不宜天主矣。

正 依亞利論。智德則本然爲命定也。凡智德之支。有厄波理亞者。謂之商議。有西聶細者。謂之善據。天主雖不宜商議。而就商議以酌所未決。然命定物序。令得其所向。此爲善據。則宜天主矣。夫將爲之理。即天主之商議也。商議非指訪求所未決。乃指確然之識。緣商議以得確然之識故。經曰。其天主造萬有。因厥欲之議。

駁 凡具在天主深妙。總歸於常。預圖非常。緣預圖在現在。屬時之物故。

正事理備有二義一秩序之理所謂預圖此則屬常一施行爲所謂宰治此則屬時耳

萬有屬天主之預圖否 二章

經論天主上知曰自終抵終毅然布列萬物優然

疏古論預圖異說有三一謂萬物出於偶然故不屬天主之預圖二謂不朽之物盡屬天主主宰朽者惟物宗與物類耳若特一之物則否三謂特一屬朽之物惟人類屬天主之預圖因具明悟故也若凡他特一之物則否三說並謬天主之預圖安排萬物非獨

於公於總也且又一一開引之保制之益凡作者有爲既爲具所向則凡屬初作者之行爲者不得不屬其布列如不屬其布列則必不屬其行爲兩者相爲有無今或有效而不循本作者之布列是必不由本作者之行爲故然豈有行爲由本作而布列獨否者乎夫天主爲萬有之初作者其行爲無所不及物之宗之類之特一或可朽或不可朽莫非天主所成則莫非天主所治經云凡物皆由天主布列是也且主知之於造物猶匠知之於制物匠所制物必一一秩

序之。令各得其宜。豈天主造物。其秩序反有及有不及哉。

駁 善治者於諸所治。致其所利而除其所害。若謂萬物盡由天主之預圖。則物宜盡善無惡。盡利無害。今也不然。間多不善。且互相害也。夫天主之容有惡於物者。將謂其欲治而不能。則天主有不能。將謂其能治而不治。則天主有不治矣。

正 皆非也。寰宇中多有惡害。天主不除之者。非由有不能與不治也。正由宰治萬物。其理勢宜然。蓋物有

公司有私司。私司所屬之物。不令有害。公司無所不司。容有私害以顧公利。凡物有內缺損。雖逆私性。必順公性。公性以此之失。向彼之得。并向萬有之公利。以此之死。向彼之生。而萬物之宗類因以獲存焉。天主主宰萬物。至公至當。每許私特一害。以存宗類之利。而寰宇之美好乃全。不則美好較闕。不稱主治。如非殺獸獅不保命。非得群小之訴厲。君子之德不光。推之他類。盡然也。

若謂物物皆蒙天主引廸安排。則寰宇萬物絕無

偶然之效。而皆爲固然乎。

正 公所以然。必無偶然之效。惟私所以然有之。蓋物所以謂偶然。因其不肖本作者所向。而其不肖本作者所向。未有不由公所以然之意者。如甲作之作用。不依本作者之爲。因乙作者阻之。如木近火而不燃。水實阻之。然凡私所以然不能不聽公所以然之命。必其所爲效也。亦不能不遵公所以然之所向矣。故謂有效。能逃私所以然所向。可謂逃公所以然之所向。則不可。然則物效。雖就其不肖本作之爲。可謂偶

然而就其不能不遵公作之爲則絕無偶然而皆爲由自主之效也譬有家督遣二役赴市彼此不相聞忽而相遇二役或以爲偶然其在家督豈得謂之偶然哉

駁 謂寰宇萬物盡屬天主預圖此未必然內有各任厥意者勢難得治如人類之莫不自專者是經曰天主厥始置人任厥議之握且論惡人曰任厥心欲若然則人不在天主預圖內矣

正 經言人任厥議之握非謂人在天主預圖外也蓋

示人類非若蠢動之物。泥於一常。其所以得本爲。必由他引者比。如天神引動天體類緣人具有靈性。則能自就其所向。非由他引而爲自專自議也。故經云然耳。須知私自專者。既歸於公所以然之天主。則凡司自專不得不皆屬天主之預圖。而司預圖之屬于天主。猶私所以然之係於公所以然也。天主預圖。無分善惡。惡人怙終不悛。故曰。任厥心欲。豈謂不在天主預圖內乎。如使不屬天主之宰治。則立歸於無矣。安得少存於世乎。

天主躬預圖萬有否 三章

經曰以天下委別類乎且以所制之寰宇令誰攝乎聖額我畧曰天主躬造寰宇則躬預圖之

疏預圖兼含二端其一秩序之則各物所以別其本爲謂之預圖其二秩序之成各物所以得其本爲謂之宰治論其一天主之明達預含物物之則而使物物之所以然其有能德以發其本效此爲秩序之則所以令萬物向其本爲者預在天主之明達也則就首端而論而天主之預圖萬物必矣論其二天主命

物相治以上臨下。如由天德施下域。由公所以然制私所以然。此萬物所以各得其所也。則就次端而論。而天主之宰治萬物。又豈不可必乎。但所謂以上臨下。非由天主之能有不及。而不親治萬物也。由天主美好之至直欲各所造物各有所爲故。

駁 謂天主親治萬物。似不相宜。蓋世主治世。不屑躬親。而設官分理。況天地萬物總主哉。

辯 設官代理。躬統雖尊。而其闕畧隨顯。蓋由不能備有理則。一一親治萬物。因以愈益親知之。凡致用之知愈就事

物治之其勢不得不借力于人。若天主之以物治物。知愈詳則否。彼其秩序安排之理。所以令萬物各得其所者。無不預具全知之內。本無闕畧。安用借力。實由天主美善無量。直欲受造之物。各有所爲故耳。

**感** 理天二學宗師。亞利與奧定。皆曰。凡于物有知之寧不知者。如知陋劣微賤之物。不如不知之矣。夫于物既有寧不知者。則于物亦應有寧不治者。而天主親治。且知一一事物者。何居。

**正** 謂于賤陋之物。不如不知。此有二故。一。因明悟之

量有限。萬物之理無窮。勢不能盡事物知之。與其貪多而遺尊高有益之物。寧約取而遺賤陋無益之物。故目知之不如不知也。二凡知賤陋醜惡之物屢陷我於誘感。故寧辭而不知。若天主既齊一照知萬物無由陷于過惡。其知其治。何分鉅細乎。

駁 天主苟親安排物物得其本爲。則凡司所以然無所施用矣。

正 天主雖親預圖萬物令得其所。豈致阻司所以然之發其效乎。司所以然者。比之委吏奉命而行是也。

預圖其所預圖之物令爲固然否

聖弟阿尼削云天主之預圖不壞性者但物之性有可不然則天主之預圖非令物盡爲固然絕無可不然也

疏天主之預圖其所預圖之物有令爲固然有令爲可不然者何則安排各物以令其得所向係於天主之預圖然而萬物首向即寰宇之美好此不及天主蓋天主在寰宇之外而寰宇非具有也者多等則其美好不成是知造有也者多等係關於天主之預圖

矣。以故。天主欲何物爲固然。則備之以固然之所以然。欲何物爲可不然。則備之以可不然之所以然。夫預圖豈令皆爲固然乎。

駁 亞利於超形性學。証凡效有或現在。或已往之本所以然而隨之固然者。則其效必由固然矣。天主之預圖既歸于常。則爲預在。而所隨之效。亦必固然。緣天主之預圖。莫非獲其向故。則天主之預圖於其所預圖之物必令其爲固然矣。

正 天主預圖之效由於預圖者。非皆固然。盖或由可

不然。或由固然也。天主之預圖圖之爲固然。必由固然。圖之爲可不然。必由可不然。

駁 善預圖者。必以本能之量。勉令所爲之物。不易不壞焉。天主之預圖。至備也。則其於所圖之物。備之以固然之恒一。必矣。

正 正因天主預圖之序。恒一而不可易。故其所預圖者。則任其所預圖之勢。而由發焉。或由固然。或由可不然。無所拘也。

駁 波尼爲云。夫命也。由於不可易預圖之始者。至以

不可解之結聯屬人之作用也。準此。則天主之預圖其所預圖之物必令爲固然。

正 所謂不可解與不可易云者。關係於預圖之定然。於其效之發與勢必無闕焉耳。豈謂必令爲固然哉。須知物或爲固然。或爲可不然。皆本然隨有也者之勢而此固然與可不然之勢。殆由于天主爲萬物之共預圖。而非由于私預圖者也。

預錄論二十一

引 人或升天享永福。或墮地獄受永苦。彼享永福者。

爲天主之所錄否。左論詳之。

天主預錄人否 一章

經 曰。天主攸錄者。是召之。

疏 天主之預錄人。宜哉。前論見三章已示萬物屬天主之預圖。已預圖者。必安排各物令得其爲也。見前論三章今論受造物者之爲有二。一。于本性相稱。即就本性之能可及者。一。超越本性之能。永福是也。永福在見天主。而見天主。超越受造本性之能。見三卷十二論四章夫永福爲本性之能所不能及。則必須見發於他。如矢見

發於弓士而後中的然是知靈性不能承永福必見發於天主以得之而靈性所以得永福者之理又必須在天主如前論天主次序之則所以令萬物得其向謂之在天主然夫將爲之理在於作者之明司乃物將爲之預有也謂之預發預錄本指預發但用預錄之名相其義較明由此觀之預錄就所向之物乃預圖之支云預圖總論安排萬物令得其所爲預錄惟論靈性得本性之向

**駁** 聖達瑪瑟云謂天主預知凡物良然至謂預定凡物則否蓋天主預知凡在我等者而不預定焉今我

等之有功與罪乃就我等爲作用之主耳。則我等功罪豈爲天主所預定哉。是知謂天主預錄吾人。必無是理。

正 達瑪瑟惟論由於固然之預定。如性生之物之定於一然。故又接上文云。天主不欲人惡。亦不强人德也。豈因此而遂謂無預錄乎。

駁 前論見二章已示非獨人類。卽凡物屬天主之安排以各得其爲。然而他受造之物不謂之預錄。則人亦不謂預錄矣。

正 他受造本向不超本性之能獨靈性之終向超之故獨靈性容預錄也

駁 非獨人得永福天神亦得永福也然而預錄不宜天神與定云預錄憐憫之旨也天神無患楚故不宜錄則在人亦然

正 預錄共神與人天神惟無患楚天主必欲錄之緣凡動受成於所就之界而不受成於所離之界故如加自於垣論加自之義豈問此垣原爲黑爲紅哉錄亦然不論被錄者原有患難與否也但凡施恩超受

恩之分量則亦係於慈德如前論天主之慈已明雖錄得永福亦超天神本性之量天主預錄天神憐憫天神也

駁 天主默示聖人預錄之恩往往而有經曰我儕非受此世之旨向惟受由於天主者之旨向即此可知天主賜我等知此預錄乃天主恩也若然則是天主預錄人人可得而知之矣豈其然哉經謂無一人知爲天主所愛耶所惡耶

正 雖有聖人因天主之特恩以蒙默示其所爲錄然豈遂宜遍示一切諸人哉蓋令知非爲所錄則失望

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

爲所錄。則又懈惰於善矣。

預錄有所加於被錄否 二章

聖奥定云。預錄者。主恩之預知也。預知不在於所知之物。乃在於知之者。則預錄亦不在被錄。而在錄者。

疏 前章已示預錄。乃預圖之屬。分。夫預圖之爲理。非在於所預圖之物。乃在於預圖者。葢預圖之作用。即宰治。論受在於被治。論授在於治者。由此。則知預錄爲秩序中得永福者之理。不在于天主也。而其施行之序。受在被錄。授在天主矣。夫預錄之施行。謂之召

與丕顯。經曰。天主。攸錄者。召之。而攸召者。丕顯之

駁 凡作爲必有所加於受。謂預錄乃天主之作爲。則於被錄者。必有所加矣。

正 出於外之作爲。必有所加于物。如火之熱。鋸之開。必有所加於木。不出於外者作爲。如知欲。則不然。預錄屬內作者。無所加於被錄者。若預錄之施行。預錄之施行無本名。經謂之召。又謂丕顯。既出於外。即於被錄。則有所加

駁 預備有所加於見備。與定云。預錄。乃天主恩之預備。則預錄有加於所預錄者

注 預備有二。一。屬受。令受者得受。此則在受者。一。屬授。令授者授。此則在授者。夫授之預備。即預錄也。緣因明司而行之作者。就其預臆所將爲之物。謂之自預備其行。天主從無始臆序得永福者之則。則就其預錄人。乃預備矣。

天主有棄擲人否三章棄擲就不得享永福言

經 曰余天主愛雅歌伯古聖而于厄撒烏古惡則惡之。兩人繈生

疏 天主棄擲人。又所宜哉。前論見一章已示。預錄屬預圖之支。而預圖於所屬預者。亦許有闕矣。主秩序人

得永福。既係天主之預圖。則聽有人不獲永福。所謂棄擲。亦係於預圖。預錄屬預圖之支。就得永福者。棄擲屬預圖之支。就不獲此福者。故棄擲非但爲預知而已。且又就思有所加于預知。所加則欲欲與知在天主雖爲一就思慮有別預錄。指賜聖寵與永福之欲。棄擲。指許落於罪。而因罪刑罰之之欲云。

駁一切人。天主愛之。經曰。凡有。爾天主愛。凡有。爾所已造。無一惡之。則安得謂天主棄擲人乎。

答天主必愛凡爲人。及凡爲物者。緣欲加美好於人

及物故。但非凡爲人。天主皆欲之以諸美好。今論天主於何人。就其不欲永福之美好。因謂天主惡而棄擲之也。

**駁** 棄擲之視棄擲之人。如預錄之視預錄之人。其理一也。然預錄爲所預錄之人所以然。則棄擲亦然爲棄擲之人所以然。此悖經旨。蓋經曰。爾主論喪亡由爾。惟拯救由余。

**正** 棄擲爲所以然與預錄爲所以然不同。蓋預錄爲彼所在今世。即聖寵。又所在後世。即永福之所以然。

棄擲非爲所在今世即罪之所以然惟爲聽罪人之所以然與所在後世即永罰之所以然夫罪由於棄擲者徒自專而無聖寵也經故云喪亡由爾

駁 凡不得挽回者不絕爲罪棄擲之人自不免于亡喪經曰爾諦思天主之工其所棄之無有能改之

正 天主棄擲人無所減於人之能也故凡謂棄擲之人不能得聖寵非直然不能乃既然不能如前論天主之欲見五卷一論三章已明今謂天主所欲錄者須得永福論既然之須不碍自專故天主所棄之人雖不獲

聖寵而其落於某罪亦由自專則歸於其罪宜矣。

凡預錄者爲天主所取否 四章

經曰。天主取我等自未造寰宇之前。

疏預錄因明司之臆後於選擇而選擇後於愛蓋預錄爲預圖之支而預圖乃在明司所以秩序凡物向之則也秩序凡物以得所向而謂無終向必無是理故天主先因明司之臆欲人得永福而後簡錄焉此則係於選與愛矣愛就其欲得之永福緣愛某非他乃於某欲其美好故如前論 見五卷十人論二章 已明選就於

萬衆擇某欲尋之此美好選與愛之在我等較在天主其序不一我等愛某不能令某爲美好乃因某原爲美好故愛之是選先於愛也天主反是愛某則生美好於某是知天主愛先因思在先於選而選先於預錄故凡天主所欲錄必選之必愛之

駁聖弟阿尼削云天主傳美好於萬衆如太陽之光照萬方無拘何類然則天主之傳聖寵於永福無選也

論公美好天主之傳必無有擇緣無一物不通達

天主之美好故若論此美好彼美好之傳則必有擇焉緣傳此美好於此人而不傳彼人故則天主聖寵與永福之傳無非擇者矣

駁 凡選必預有所選之物而後選焉天主欲錄人獲天福此自無始未造人之前已有則得天國者何須選哉

正 凡選動於所選者現在之美好而選故須先有其物在天主不然緣非因我等美好而選我等如本疏已明與定云天主選非現在者然不能錯

駁凡選不免有分別然而天主不分別人經曰主欲諸人享眞福而赴眞實之識則欲錄所以秩序人獲永福者何容擇乎

正此經言於前論天主之欲解之已悉見五卷十七論六章天主欲諸人得永福因先欲非因後欲先欲非直然後欲乃直然欲也

天主預知人有功者爲欲錄之故否 五章

經曰其天主拯救我儕非因我義功乃因其慈凡拯救必預定拯救則天主非因人功而擇之也

疏預錄既係於欲則推求預錄之義無異於推求欲德之義也前論天主之欲見五卷十七論五章已示就主欲之作用不得求其所以然惟就所欲之物即就天主欲某有因某耳彼謂就預錄之作用以人之功爲預錄之所以然者此說乖理今所辯問預錄就其效有所以然乎即天主預定將與所預錄者之效因人之功乎有以爲人之功乃預錄其效之故凡從異端伯剌日阿者昔云始善由我等而成善由天主以故天主預錄甲人而不預錄乙人者因甲人始功自備而乙

人則否也。此佛經。肯經。蓋云。我等由自就自無一能思想也。思想不能。況始功哉。是故不得謂我等有所始爲預錄其效之故。又有謂隨預錄之效爲預錄之所以然。即云天主所以預定此聖寵於人。蓋預知此人能善用之。如國主賜馬於臣。預知其能善騎也。此說似分別所由於聖寵者。不必更由於自專。而不復知此可由於聖寵。並由於自專也。蓋須知凡所係於聖寵乃預錄之故。而此預錄之效既在預錄之內。則不能爲預錄之故。若我等有何爲預錄之故者。必其

在預錄之外也。夫所由於自專。與所由於聖寵。原不分別。如所由于初所以然。非別于所由於次所以然。則所由於自專。並亦由於聖寵。蓋天主之預圖。用司所以然而生效。如前論已明。見五卷十七論五章則所由於自專。並亦由於預錄矣。正論云。論預錄之效有二。全效一效之分一。論分以此效爲彼效之所以然。無傷。如在後者爲在先者之所以然。就爲所以然之義。而在先者。爲在後者之所以然。就屬功所以然之義。屬功者屬於質也。如天主預序與天福於人。因人功。又預序與聖

寵於人。爲得天福也。論全。謂我等乃預錄全效之所以然則必不能盡人凡所具引以得天福。與夫自備得聖寵者皆含在預錄之內。緣此亦無非天主之扶祐故。經曰主。爾令我等向爾而我等將向爾。故須云預錄之效。惟天主之欲爲其所以然耳。盡天主之欲乃預錄之終。向與初故。則是最初動動天主欲而預錄人以得天福然。

駁 經曰。天主攸預知者。乃預錄之盡博削註經引天主曰。此盡將憫所將憫者之云。預知全心向余余則



梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

預之慈焉。由此觀之。則似天主之預知人有功者爲預錄之故矣。

**正** 天主欲知人善用聖寵。此非與聖寵之故也。惟就爲所以然之義而爲其故。如云。天主預序與聖寵於人爲得福。如本疏已明。

**駁** 天主之預錄人。無非由其欲也。而其欲不得謂無故。與定云。預錄乃憐憫之旨。則預錄人似無他故。即預知人有功耳。

**正** 預錄就全效。天主之欲即其故也。就分。則此一效

爲彼一效之所以然。如本疏已明。

駁 經曰。天主無非公。若人爲同等而與之不同等。則似無公矣。夫人論本性。論原罪。皆均。而其有不均者。就功罪也。然則天主預錄此人。棄擲彼人。由人功罪而別必矣。豈天主有不公乎。

正 天主錄人與棄人之故。由天主之美好耳。天主生萬物爲其美好。夫愛造之物。不能及天主之純一。故須殊異各等之物。有得上品者。有得下品者。乃得顯天主之美好。而寰宇之美好乃全。是知天主之於物

欲存此各等之序。則聽有惡矣。然非聽有惡寰宇。必有多善不興焉。如前論已明。（見前論二章）今視人全類。無異視物之全有。乃天主欲顯其美好。預錄何人赦之。示其慈之美好。棄擲何人誅之。示其義之美好。經指此意曰。天主欲顯其怒。即義之報（報罪人）而顯其能。則忍。即許將亡其怒器也。（罪人）意欲顯其榮。即富於備永福以爲慈器。（義人）又云。大厦非獨有金銀。又有木瓦器。彼爲貴。此爲賤。今問天主何爲錄此棄彼。此無他故。惟天主之欲而已。與定云。爾欲不錯。則勿評。試論性

然之物。元質本爲一類。或問天主造元質之初。何故置其一分爲土模基。一分爲火模基。荅曰。爲寰宇宜有多類。故又問何此之一分爲火模基。彼爲土模基也。則亦無他故。惟天主之旨而已。又試論。制然之物如修造或問制工之造宮室。何故置一石在上。一石在下。荅曰。由制物之勢宜然。又問何故此石在上。而彼石在下。則由工師之旨而已。今天主于同等之人。而備之不等。不得因此而謂天主有不公。葢使預錄之效。爲屬價之物。而與之不宜其價。則爲不義。若屬

徒然與之則任與此多與彼少何傷公義哉經所云受爾貲去欲酬彼同酬爾曷弗可惟予欲行註詳聖經直解天國擬家主晨出募傭林巳初復出午正申初司日呼傭給貲始末至酉初亦出傭人工訖主謂督每獲一錢受而訕主曰斯輩後至工半晷我等負整日重整日烈主例彼與我等同主謂其一日吾友予未有不義及爾爾詎不于予定一錢受爾貲去云云

預錄爲斷然否 六章

經曰天主攸預知則預錄之註云預錄乃預知而預備爲天主之恩所以被救者斷然被救也

疏預錄者其效斷然無爽但不令其效斷由固然也

蓋預錄乃預圖之屬分。凡屬預圖。非必固然。亦有可不然。即就天主預序備切所以然之勢而分耳。然雖爲可不然。而因爲天主之預圖。必無爽錯。如前論見前

論四章 已明。則是預錄之義。乃定然而自專之義。所以其效由可不然者。尚存而不滅也。欲深明此理。須就前所論天主之知與欲者思之。雖在天主。斷然無差然於物未嘗奪其可不然耳。

駁 經曰。爾所有。勿令彼人受爾冕。與定註云。非此人失彼不能受。則此冕即預錄之效。可得可失矣。何云

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

爲斷然乎。

正 晃。謂之我物。其義有二。一。因爲天主之預錄。何能有得失乎。一。因爲聖寵之功。緣由我功謂之我物。則得罪之後。失去此晃。而他人卽補此人之闕。受之可矣。蓋天主未常許此人墮落而不扶祐他人。經曰。天主將踐抑多無數者。而他代之。正謂此也。是以天神落後有本論而人補之。古教人滅而新進教人興也。

駁 天主所預錄之人。設使得罪後卽死。則下永獄必矣。是預錄之故不成也。豈其然乎。故必須云預錄非

斷然乃可

正 天主所預錄之人就本然雖可死於死罪但就其已爲預錄則否矣如坐者雖可走但已坐則不能不坐矣何得謂預錄不成其效乎

預錄之數定否 七章

聖奧定曰預錄之數定矣無加減

疏 預錄之數定有謂模然定非質然定比如得永福者或一百或一千此有定數至於得永福者爲此人爲彼人則未定也此說能令預錄爲非定然者誤矣



梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

矣。故須云預錄之效在天主則定。非獨模然。且又質然。但凡謂預錄之效在天主則定者。非獨因天主知得永福者幾何人。即謂天主知小而滴水幾何。大而海水幾何。并亦因天主預錄而預定之也。

欲明此理。須知凡作者之所意造。皆有限之物也。如前論無窮已明。見二卷七論二章而其物具有有限之量。是於所制造。意計其屬固然之分。宜何數定之。至若不屬固然之分。則否。惟取所須而已。如修造良工。必意計宮室之量幾何。暨其間數幾何。皆須預定。若夫砌

垣築壁及他非屬宮室之分如土石等則其數不定惟取所須足以成宮室而已乃天主之造寰宇亦然蓋天主預序寰宇應備量幾何應備屬本然之分即不屬壞之分幾何諸天之層幾何星宿幾何元行幾何物類幾何至論屬壞之特一者本然非係于寰宇本成之序惟次然即係於特一存類之義也故天主雖知諸凡特一之數乎然而牛羊之數蠅蚊之數各等則非在天主本然預序之中而其造之也惟應存類而已故論受造之中首先係於寰宇之序則屬靈

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

性者而得永福之靈性。尤爲先之先也。緣其切得天主所以造之之終向故。故預錄之數之定。非獨就天主知之直就天主預先而本然定之者知之也。至論棄擲之數。乃天主預序爲預錄者之美好。經曰萬物皆歸於預錄之好。故似非天主預先而本然定之者。今論預錄之數。有云人得永福之數。應天神得永福之數。有云人升天之數。應天神得罪之數。有云人獲眞福者之數。應天神得罪兼受造之數。總不如謂天主所將置之於上福者之數。惟天主知之云。

駁 凡有數容加者。則未定焉。預錄之數容加。經曰。天主於此數加多千。則預錄之數未定也。

正 經言惟指就今世預收黠之人。有加有減。非指預錄就後世得永福之人。蓋此數不容加減也。

駁 天主之預錄人。在此數。不及在彼數。其故無所指。夫以天主私序之物而無其故。必無是理。必也得天福者之數未定乎。

正 凡屬分者。其義必就其相稱於全而已。天主造星幾何。造物幾何。預錄人幾何。豈非就寰宇要分者。必

有相稱之義乎。

駁 天主之作爲。較全於性者之作爲。性者之作爲。得其成者多而闕者少。若謂預錄之數由天主定。則定享永福之人多。而受永禍之人少矣。經所指不然。乃曰。引喪亡之道寬。入之者多。引生命之門狹。得之者少。

正 相稱於本性之美具者多。而闕者少。固矣。若論超越本性之美。則否。試驗于知德。凡係本身之事。人多知之。闕此知者幾人乎。如顛痴等人少矣。若進而推

論凡物之性情少遠于本身知此者益鮮至於永福既在見天主超越本性之力而本性壞于原罪何惑乎得之者少乎且于此尤顯天主之慈救扶何人以得永福非彼多人自憑本性者所能及也

預錄以聖人之禱能助之否 八章

經 載依撒古聖向天主求子後生子名雅歌伯爲天主所預錄據此設令雅歌伯不生則不得成其預錄是知預錄以聖人之禱能助之

疏 論此題者其謬不一有謂凡以聖人之禱與諸善

功得永福者。皆贅也。葢天主之預錄既定。豈在行功得永福。不行即受永苦乎。此謬。則佛經勸祈禱行善之旨。有以爲天主之預錄因禱而易。此亦佛經旨。經論天主曰。不因悔而屈。又曰。天主之恩與召無悔。是故於預錄。須知有二。一。天主之預錄。一。即其效也。論預錄。不能以聖人之禱助之。緣聖人不能令天主預錄人故。論其效。則可以聖禱與善功助之。葢預錄既屬預圖之屬。分而預圖不脫次所以然行爲。乃令可所以然屬預圖者。今由性然之效。而推預錄之效。葢

如預圖者。預序性。然所以然。以得其效。非其所以然。即不可得。論預錄之效亦然。天主預錄人。乃令凡引人得永福。或爲本功。或爲他功。必屬預錄之序而非此功。必不得享。是故天主所預錄之人。宜勉祈禱。勉立善功。令預錄之效成。則爲定然矣。經曰爾等宜勉勵于善。令爾召與錄爲確然。

屬常不能見阻于屬時。屬時亦不能有助于常天主之預錄。常也。聖人之功。時也。則謂預錄見助于聖人之功。豈其可乎。



梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

正駁者惟證聖人之功不能助預錄此特就預錄之體而論非就預錄之效而論

駁須商議因知不及故則須佐助因力不及故其理一也天主預錄人不容議亦不容助經曰誰助主之神誰爲其謀者則云預錄以聖人之功助之似不然

正其爲助於其其義有二一就受能力於其是指弱也不宜天主一就因其而施其行爲如國主因諸司行今持此義而謂天主之預錄見助於我等即就我等施天主之行爲耳經曰我等乃天主之佐夫非天

主之能有不及而須佐之。乃天主用次所以然。一欲於物存次序之美。一欲受造者通達作所以然之美好。故也。

駁 能扶佐。則能阻抑。預錄不容阻抑。則何容扶佐乎。

解 次所以然。必不能躐等而過初所以然之序。如前論已明。見五卷十七論六章 故扶佐預錄則可。而阻抑則不可。

天主之能論二十二

天主有能否 一章

繹 曰。主爾乃能。爾真實周爾。



梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

疏 能有屬受。有屬爲屬受之能。夫主絕無屬爲之能天主至有。凡屬爲。必現必成。凡屬受。必缺必不成。天主至純而至備之有正切行爲。豈得謂非屬爲之能乎。理學分二。能曰有所受于他爲屬受之能。有所授于他爲屬爲之能。夫惟行爲。乃有所授。知此則愈知天主爲屬爲之能矣。

駁 元受即元質之向能。如元授即天主之向爲。其理一也。然元受無所爲。則元授亦無所能。

正 屬受之能絕爲。緣凡屬受。因其能有故。屬授之能

匪直不絕爲。而且。以爲爲本。緣凡屬授因其現有故。天主無屬受之能耳。若并謂無屬授之能。則大謬不然。

駁 理學云。能不如用。益質不如模。而作者不如作用。以其爲爲故也。天主所具諸妙皆齊一。而無彼此之强。益天主所具。即是天主如此。則不容能。

正 凡能別于用。則用貴于能。良然。今能與用在天主。非二而一。即天主是也。如天主有即天主。體故天主之能與用。莫有强弱貴賤之殊。非質與模。作者與作

用之比也。

駁 前論已明天主之知與欲爲造物之所以然。既有知欲。造物何用能乎。

正 凡謂天主有能。非因能與知與欲有實殊。惟因有臆殊。蓋知所引者欲。而行所欲者能。能。欲。知。三者總歸于一也。又天主之欲與知。因其爲行爲之始。故並屬能。但就臆殊而論。則天主之知欲。又先其能如尼所以然。先於其效然。

天主之能爲無限否 二章

聖意辣畧云天主無量能

疏天主有無限見第五論第二章則其能亦無限盖行爲之能由於現有而行爲之多寡隨現有之幾何試驗於作所以然凡作者之模愈成其能授愈强如有熱者愈熱則愈熱物也設有熱者能有無限之熱則其熱物之能亦無限天主之有其所以施爲既無限則其能亦無限

駁因效則知其能然謂天主之能無限故能生無窮之有此悖於理夫既不能生無窮之有則其無窮之



梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

能豈不徒然乎。

正 凡作與效爲同類乎。作者之能。全彰於其效。如人能生之德。惟在生人。則全彰於生人。凡作與效爲異類乎。作者之能。非因效而得全彰。如太陽生物之能。非因生金而全彰。天主爲作所以然。於所生效。非獨不與之同類。且又不與之同宗。相去甚遠。何惑乎所生之諸效。不及於其能。亦甚遠哉。故不得謂必生無窮之效。乃現無窮之能也。又天主雖一。無所生。非因此而謂其能徒然。蓋所謂徒然者。緣不得所向之爲

故乃天主之能非向效如向其爲且其效向天主之能如向其爲也

駁 亞利云設形物之能爲無限其動物在俄頃間天主之動物非在俄頃奥定云天主動神躰有時而動動形躰有時與所而動據此則天主之能不可謂無限

正 亞利之論惟及形躰耳葢形躰動他形躰爲同類故作者之能全顯於動是以形躰之能愈大其動愈速苟其能無限則其動絶速矣論動物而無形者與

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

所動之物不同類。故其能非全顯於動。而其動或速或遲。惟在其所欲焉。

天主有全能否 三章

經曰。主前無不能之言。言即行

疏全能。即無所不能之謂。欲明天主無所不能之理。須知二義。一可。一不可。可者。凡於理無悖。如謂人爲生覺而能推論。無悖於理。不可者。凡於理有悖。如謂人爲馬。此則悖理。蓋凡作者。既令諸效肖己。則凡具屬爲之能。其所向之界。必相稱。於其所能。如屬施熱

之能所向之界惟凡屬受熱之物也今天主妙有其全能不限於某某之有而總該萬有之德能故凡爲可有之物皆在天主全能之界如凡爲受熱之物皆在能施熱之界然屬施熱之能不具施冷之能施甘無兼統萬有之能故天主既有兼統萬有之能則凡可有之物皆在天主全能之界矣若夫不可有者安能在天主全能之界乎設謂不可有在主能之界則是不可有爲可有也豈非悖於理哉但所謂不可有不能在天主全能者非由天主全能不能令之可有本由物自不可有故謂不可有之物爲天

主不能令人使有。不如謂不可有之物。在物自無可有之理。

駁 全能者。無所不能之謂。然而天主恒一不變。不能受易受動。則是有所不能矣。何謂全能。

正 謂天主全能。非因屬受之能。乃因屬爲之能。蓋屬受之能由於欠闕。能易能動。正爲屬受之能。豈天主全能之德所宜有哉。

駁 作惡者。屬爲之能也。固天主所不能作。則天主屬爲之能。亦有所不能。

正 作惡非他。乃闕于正爲。又豈天主至善之德所宜有哉。

天主能使已往者非往否 四章

聖熱路尼磨曰。天主雖無所不能。然必不能使已受損之童身爲非受損。由此觀之。則天主不能使已往爲非往矣。

疏 凡無悖于理者。皆在天主全能之界。如使已往爲非往。於理則有所悖。蓋謂其坐。並謂不坐。此悖于理則謂已坐。並謂未坐。此亦悖于理。然則使已往爲非

往。豈在天主全能之界哉。昔有異說云。若天主具全能則能使已往爲未往。聖與定闢之曰。爲此說者。卽是謂若天主具全能。卽能以其眞爲僞也。謬莫大焉。故亞利曰。天主雖全能。而其所不能惟一。一者何也。使已然爲未然是也。

駁 所謂不能有二。有直然不能。有既然不能。直不能如令死者復活等。既不能。如使已坐爲未坐等。坐與不坐由人。死而復活不由人。故直不能之物。尤難于既不能之物。天主全能。能爲直不能。如令死者復活。

則尤能爲既不能之物。如使已坐爲未坐而所謂令已往爲非往。宜在天主全能之界矣。

正 令已往爲未往。就其所已往雖爲既然不能。顧已往就已往之理。則非獨爲直然之不能。且于理有所悖。故較之死者復活。愈益不能也。死者復活。雖于本性有所不能。然于理無悖。故在天主全能能之。若能使已往爲未往。于理悖甚。何得在天主全能之界乎。

駁 天主凡昔所能者。今亦能。蓋其能恒一而無減損。昔能使某未坐爲已坐。則今亦能使已坐爲未坐。而

使已往爲未往矣

正 天主全能固無不能但有物不在全能之界因其不在可有之賾故論天主恒一之能昔能今能是也然物有於未得有在可有之賾而於已得有不在可有之賾不在可有之賾即不在全能之界矣豈得因此之不能而謂今昔之有易乎

天主凡所不造者能造之否 五章

經 載天主耶穌將受苦難語門徒曰余不能求我父與我天神助日阿農猶言十二軍有餘乎然而耶穌固未

常求。罷德肋亦未常與。據此。則天主凡所不造者。能造之。

疏 有謂天主之能。惟及此物之序。不能造他物之序。其謬有二。故一。以爲凡天主所造。由固然而造。如凡性成之物。由固然而行。如由馬生馬。由人生人之類。是謂由天主之能生物。不能生他物之序。異於現有之序。此謬。前論已正。蓋天主之造物。本非由於固然。故凡造此物。非定於造此物。而不能造他物也。二。以爲天主之能限於此物之序也。蓋謂凡天主行爲。必

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

以知義二德爲準而知義惟及于現有之序故不能別造他物之序以異於已有之序也謂天主所爲皆由知德信然蓋天主躬即其能而能即其知故凡在天主能造之界必在天主能知之界由主知兼統主能之全能故謂天主知德惟及于現物之序則非也蓋知者凡有所制而排列某序必向乎所制之物之本爲故制者之知設某序必由於某物之本爲也所制之物果稱於其爲則制者之知亦誠限於某序設所制之物於其爲不相稱乎則制物者又何爲限于

其序而不能設他序哉。夫天主之美好。既爲萬物之終爲超而上之無量則天主之知。必不得限於某序而不能造他物之序也。然則謂天主能造所未造豈不信哉。

駁 天主能造之物。即所已預知造預序制者是。而天主所預知預序之物。亦即惟所造者是。故不得謂所未造者能造之。

正 凡神與人。其躰其用於明欲二德。非一物。即明欲于知義二德。又非一物。以故神人所能。未必悉由知



梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

與義者。乃天主則不然。躬用明欲義。知總皆惟一。故凡天主所能。無非由義由知者也。夫其知與義。既非限於此物之序。即其能亦非限。豈得謂天主不能造他物之序。異于現物之序哉。但天主行爲雖由能欲知三德而成。然各德各職。各視所係。係于成者歸能。係於令者歸欲。係於引治者歸知。故就所係。惟獨于能而已者。謂之天主能。因其專能而未常爲。就所係于其能以其承義旨之令。則謂之天主能。因其常爲之能矣。凡能有自專之能有承義之能如小民殺人國主命誅之此承義之能也設赦之不誅國

主亦有此能但此非承義之能而爲自專之能矣依此以釋先難。就天主專能未爲之能。即謂天主能造他於所已預知預定。胡不可也。然絕未嘗造他于所已知已定者。蓋行爲係屬於其預知定。而其能行爲。蓋由性然而無所係。故天主所爲爲因其欲。而所能爲非因其欲。乃其本有固然耳。

駁 天主之所能爲惟所宜于各物之本性者。萬物各有美序。各因其本有之性。無可復加。豈得更有所宜哉。然則天主不能更爲他于所現爲矣

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

正寰宇萬物之序。雖限於現有之序。而天主之知能。非限于現有之序。故雖此物之序。不能更有所宜。而天主仍自能他有所造。使有他序也。

天主所造之物更有增否 六章

經曰。天主能造諸有。隆于所求與所思臆。

疏物之成有二。一謂本成。不得踰于分定之外。一謂賴成。乃可有可無之成。本成。如能推理。係人之本成。生覺。係馬之本成。賴成。如人之知義。馬之調良。就本成而論。天主雖能加造他物。令益美好。顧謂之本成。

所以別于他成一有增減即是他成非復本成如有其數于此增之減之即爲他數矣就賴成而論天主于物自能增益所造令愈美好緣加物美好無悖于理應在天主全能之界故

駁造物用多能多知則物尤美好焉然而天主造萬物必以至能也至知也其於所造之物何得有所增乎

正謂天主能造物尤美於現在若此有美者指造者之勢則非盡天主之造物必用至能至知無復可加

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

若此有美者。指受造之勢。則是也。天主于已造之物。再加美好之。無不可。蓋非就本成。乃就賴成也。

駁 凡作者於所造物。可增之使全而靳不肯全。是其咎也。設謂天主造物。可更有增。豈非歸咎于天主乎。奧定因此論。而証天主一位與第二位美好維均。

天主罷德肋生費畧。更無復加矣。若可加不欲。是則嫉。若欲加不能。是則歉。至善無嫉。至能無歉。由此推知天主所造萬物。似已無復可加。

正 自傳之理有二。內固然者。從無始而自傳。是爲三

一之神妙。後有本論外自主者。從厥始而自傳。是爲化成天地之神妙。天主罷德肋之生費畧。既爲固然之傳。則全傳其所有。固矣。設不欲傳。近嫉。設不能傳。近歉。以此。知其妙有維均無疑。若其所施於外者。則皆係自主之作。多美好。少美好。惟天主命。不可强也。而凡所造物。其本有有限。不宜有至美好。夫惟至美好不可增減。則可得而增減。必非其至者也

凡爲圓滿。不復可加。與定曰。天主所造物類。非獨分之各爲絕美。又且總之槩爲絕美。蓋寰宇之圓滿。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

由各類所有之圓滿而成。則寰宇之美好。似無復可加矣。

正 寰宇之美好。在各得其序。而各物之序。不可復加耳。若有所加。則寰宇之美好悉廢。如琴設一絃或緩或急。必與他絃不調而美樂廢。是也。但天主能於各物本序中。更造他物。或能于現有之物。更加他美好而令寰宇爲益美益麗焉。

駁 寰宇之內。非天主全能所能增者。有三。其一。天主取人性爲人。則人性之貴無以加。其二。神聖居天域

享永福其三天主聖母尊居九品之上凡此皆非天主所能增者也

正 耶穌締結於天主性神聖之永福享見天主聖母爲天主母三者因得無窮之美好天主故其榮無窮無復可加顧謂此三者無可加即如謂至尊之妙有天主無可加也豈可執此以槩寰宇之他美好哉

天主之福論二十三

福宜天主否一章

疏 福正切宜天主矣蓋福非他乃靈性之全美好靈

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

性者自能識已所具之美好能參善惡能爲本作用之主且爲靈一爲全一即此兩端至宜天主則福宜天主必正切矣

駁 波厄爵云福非他備諸善之湊合也天主純有不容湊合豈容福乎

正 諸美好之合在天主非因合成之勢惟因純有之義益美好在物爲多異者而其在天主則爲純一耳

駁 亞利云福爲德行之報天主非宜報與功也則亦非宜福

正 德行之報歸福者就福有何得之義也如生者之界歸有者就其出於能而爲見今論天主之有非生而有論其福亦然非得而福

謂天主有福就其明達否二章凡靈性所以通物在天主謂之明達在人與神謂之明悟

引 此題惟探究天主之福在欲德之作用抑在明德之作用

疏 物物所欲在欲本成則靈性所欲在欲真福真福者靈性之本成也但在靈性所爲全成者即是明悟



梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

之作用。如知識是也。緣靈性以知識可謂容萬物故。則靈性之福。在明悟之作用明矣。況天主之福乎。夫神聖之謂有福。皆因天主之福而謂有福。彼其福既在明悟之作用。則天主福之在明德之作用益明矣。

駁 真福乃爲者之倫。爲乃欲德之界。而非明德之界。謂天主之福就其明達。似未然。

正 福就其爲美好。乃欲德之界。而凡爲界者在先於司能之作用。如美好爲欲德之界實先于司欲之作用。蓋先有美好而愛欲愛之故就人知識而論。天主之福。在先於其欲德之作用。知欲二德

在人有先後先知後欲天主既爲一純作用卽無先後今謂知先于欲者惟就人識非就天主本有而其在先非因他故惟因其爲明德之作用卽先知後欲之意是知天主之福在明德之作用矣

天主爲凡有福者之福否 二章

經 曰星殊於星因厥光也經蓋以星之各異喻神聖享天主之各異據此則天主非卽凡有之福緣天主本妙原無殊異故

疏 所謂靈性之福在明司之用者此或指其用之界卽所知識之物或指本用卽知識若論福就其界惟

天主爲神聖之福。蓋有福者之所以有福。在知識天主。而已與定曰。知爾主即天而不知他。爲有福。論福就知識之用。在受造之物爲受造。在天主非爲受造云。

駁 真福至美而無以上。乃天主正爲至美而無以上。則神聖之福。即是天主。緣至美惟一無二故。

正 直然至美。惟天主受造之福至美。惟神聖之福。今論真福。就其界是天主。蓋爲直然至美。論真福就其用是知識天主。蓋爲受造之物至美也。

駁 真福。靈性之終向也。靈性之終向惟天主。則何謂

非即福乎

正 終向有二。一。曰物。一。曰用。如吝嗇之向。論物。即金。論用。即積金。靈性之向。亦然。論物。即天主。論用。即受造之福。即知識天主是也。謂天主非即福者。乃論用。非論界也。

天主之福包含萬物之諸福否 四章

聖多瑪師曰。福爲美好。天主統萬有諸美好。則必統該萬物之諸福矣。

疏 天主之福。統該欲德之凡所能願明德之凡所能

臆并超而上之之諸福夫福有三種一謂致明一謂致用一謂世福論至明天主全自知全知物論致用天主自爲律而律萬物論世福槩成于五樂也富也能也貴也名也樂天主自樂而有萬有之樂富自富而有萬有之富能自能而有萬有之能貴自貴而有萬物之權勢名自顯而有萬物之稱頌以故萬物諸福悉包于天主之福也

駁 福亦有在形物如財身美等天主無形則天主之福豈必包萬物乎

正 美好在形物。隨形物之勢。在神物。隨神物之勢。故此等福之在天主。亦因天主之勢以爲勢焉。

駁 福有僞者。天主不容僞。何云包萬福乎。

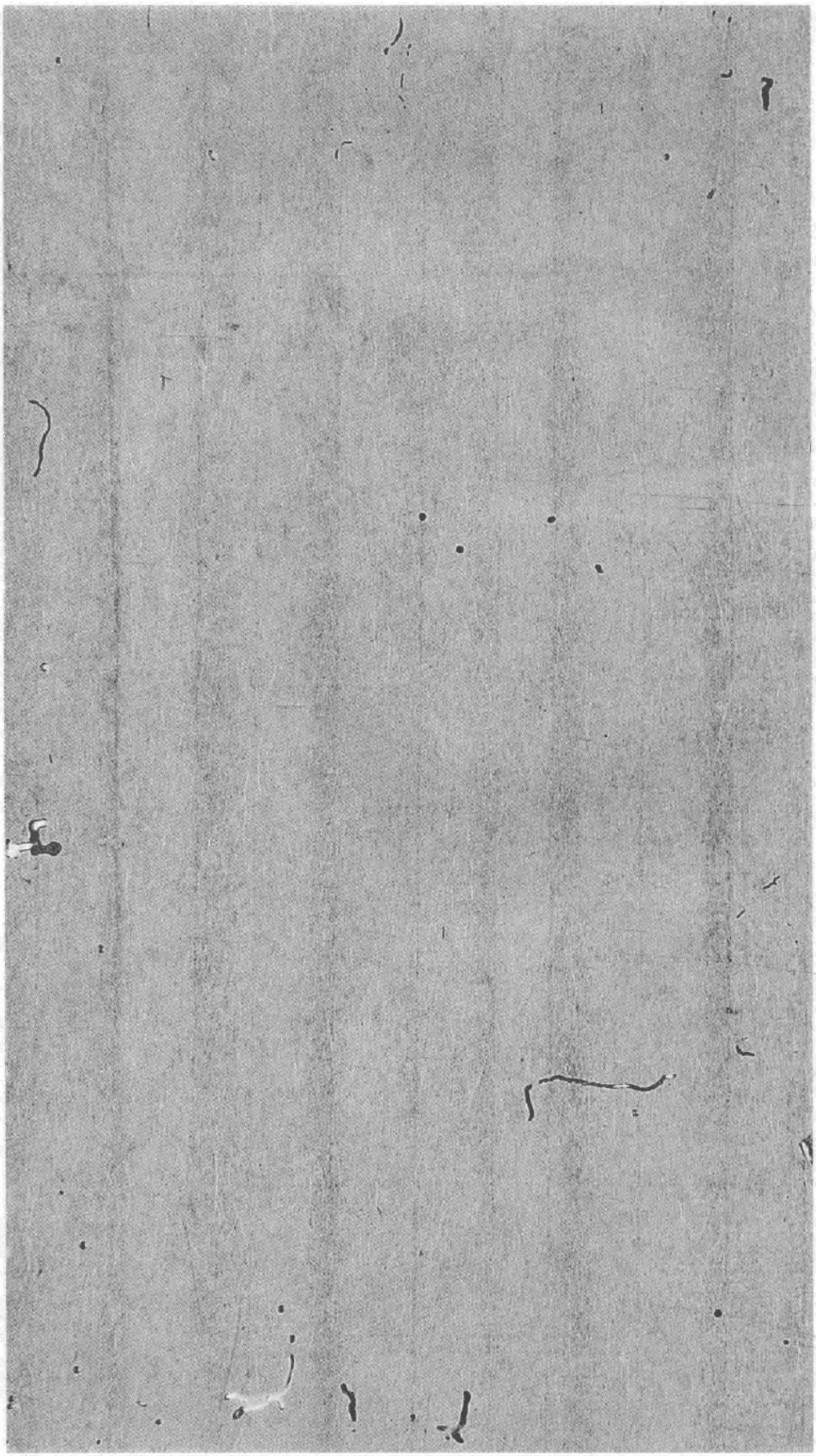
正 福之有僞。就其不及眞福者而言。天主豈得容之。至於眞福。則大小皆包含於天主之福矣。

超性學要第一大支第一端論天主六卷終

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA



梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊



Quindici. Custodie
continenti varie Opere in Lingua Cinese.

Custodie Cinque con entro quinterni Quaranta intitolato
Status Totius Reipublicæ Sinicæ.
Custodie Quattro con entro quinterni ~~quaranta~~ Trentanove
San. Tshâii. Thû huéi Inconografia Universalis re:
:rum mundi.
Involuchrum primum Tomorum nove, qui continent
Libros duodecim de Vasis, et utensilibus.
Libros Septem de Corpore humano.
Libros Tres de Vestibus.
Libros duos de actionibus humanis.
San Tshâii Thû huéi Inconografia Universalis re:
:rum mundi.
Involuchrum secundum Tomorum decem, qui conti:
:nent.
Libros duos variorum Scriptorum.
Libros sex de Animalibus.
Libros duodecim de Arboribus, et Plantis.
San Tshâii Thû huéi Inconografia Universalis rerum
mundi.
Involuchrum tertium Tomorum decem, qui continent
Libros quatuordecim de homine.
Libros quatuor de revolutione, et ordine temporis.
Libros quatuor de Edificijs.
San Tshâii Thû huéi Inconografia Universalis rerum.
mundi.
Involuchrum quartum. tomorum. decem qui continent.
Libros octo de actionibus, seu negotiis humanis.
Libros octo de Ceremoniis.
Libros duos de gemmis, et de monetis.

Libros duos Variorum scriptorum.

Una Custodia Quinterni dieci.

De Astronomia Judiciaria ab auctore Sienensis a Quintin. Imperante Scionii.

Altra custodia quinterni ben grossi, tre quinterni.

Phraseologia Poetarum. auctore Pejmen.

Altra custodia quinterni cinque.

Superstitiones Judiciarie ab Anonimo auctore.

Altra custodia quinterni quattro

Contiunguls Provincie Kuquam.

Altra Custodia Quinterni quattro

De premiandis justis, ac puniendis malis auctore. Jon. Lam. ex Regno. C. in Guo.

Multe Sinice Phrases utiles collectio ab idiomam. addistendas ab Europeis. Un Volume in fol.

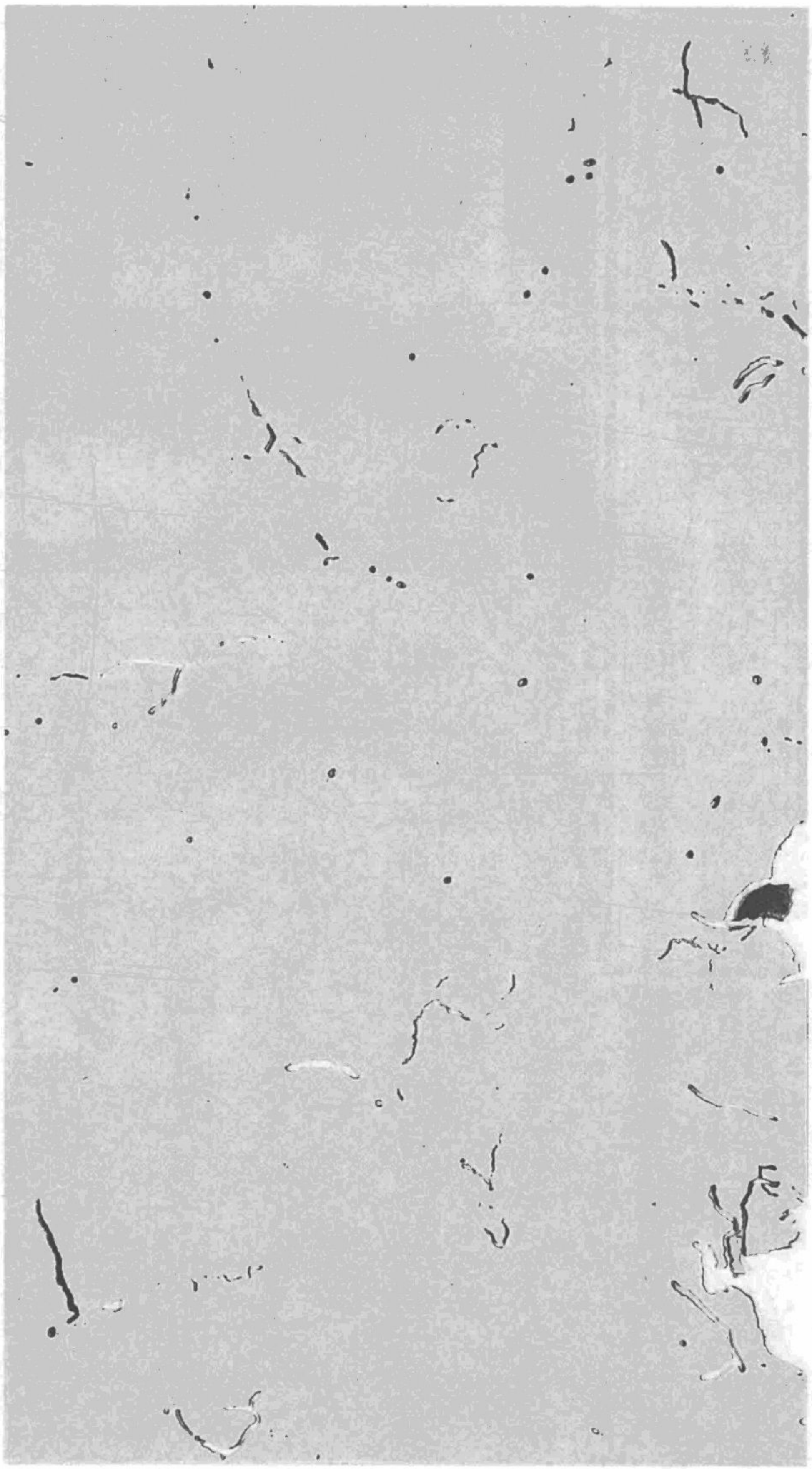
N.B. Questo è manuscritto nella medesima Lingua Cinese.

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

# 超性學要

論三位一體

卷之七



# 超性學要第一大支第二段目錄 論三位一體

卷之七

天主三位原來論第一
在天主有原來否 一章
在天主有何原來可謂生之者否 二章
在天主有他原來異於其言之生否 三章
在天主愛原來可謂生否 四章
在天主原來有多於二原來否 五章
天主互視論第二、

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

天主有實互視否 一章
天主之互視與其體爲同否 二章
天主之互視實相別否 三章
在天主祇有實互視父也者子也者嘘也者
原來也者否 四章
天主諸位論第三
釋位之義 一章
天主可稱以位之名否 二章
位之名指說互視否 三章

天主位之多論第四

在天主有多位否 一章

在天主位有多於三否 二章

數之目有加於天主否 三章

位之名能共於三位否 四章

知識天主諸位論第五

三一之妙以本性之明能知之否 一章

於諸位可加徵號否 二章

知識各位之徵號有五否 三章

卷之八

天主父之位論第六

爲原者宜於父否 一章

父之名本爲天主位之名否 二章

父之一名稱天主先指位否體否 三章

不受生爲正切於父否 四章

天主子之位論第七

言在天主爲位之名否 一章

言爲子之本名否 二章

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

天主子爲像論第八
像在天主爲位之名否一章
像之名爲子之本名否二章
聖神之位論第九
聖神之名爲正切天主之何一位否一章
聖神由發於子否二章
聖神發於父者由子否三章
父及子爲聖神之一原否四章
聖神之名即愛者論第十

愛爲聖神之本名否 一章

卷之九

諸位比體者論第十一

天主體與位爲一否 一章

屬體之稱惟因一之義而加於三位否 二章

屬體之合名能當位否 三章

屬體之脫名能當位否 四章

諸位可爲屬體之名者之稱否 五章

屬體之名可歸於諸位否 六章

屬體之德諸聖師歸加於諸位當否 七章
諸位就比其互視與本情論第十二
互視與位爲一否 一章
諸位分別就互視否 二章
諸位比徵號之作用論第十三
徵號之作用可加於諸位否 一章
徵號之功由本意否 二章
徵號之作用由物否 三章
在天主就其徵號之作用有能否 四章

生之能指互視非指體否 五章

徵號之作用能及於多物否 六章

天主三位均平相肖論第十四

於天主有均平否 一章

原來之位與其原偕常否 二章

在天主諸位有性序否 三章

子與父就大均否 四章

子在於父父復在於子否 五章

子與父就其能均平否 六章

# 超性學要第一大支第二段論三位一體

## 卷之七

極西耶穌會士利類思譯義

### 第一大支第二段論天主三位

引 凡係天主體之一者。前論備矣。今當論凡係天主位之三者。此理奧微。欲明之。須知凡有神性者。本有明悟。亦有愛欲。司明悟者。光引而使知。司愛欲者。後從而使行。司明悟者。既明事物。必生事物之象。而含存之。此神性之妙用也。凡有神性者皆然。天主至神。則具明達矣。明盡其性之妙。乃生其像。此像因爲天

主內發之全像。故於天主必同性體。而位則不同。蓋有授受之次第焉。就其授之謂之父。第一位也。就其受之謂之子。第二位也。又父明其所生之子。必愛之。子明其所受生之父。必親之。既相親愛。則愛情所由發矣。此愛情因爲天主內發之情。故于天主。亦必同性體。但因其爲兩位相親之所由立。不得不有次第之殊。而謂之聖神。乃第三位也。天主一體三位之理。其概如此。左論詳之。

天主三位原來論第一

天主之諸位。既係原來之相因而殊。故循學序。先當論其原來。次論原來之相因。又次乃論各位。

在天主有原來否 一章

經曰。予天主第二位從天主第一位而來。

疏在天主有原來。據經甚明。後人詮解其義。不無舛錯。有比諸效由于所以然之原來。亞利阿[illegible]異端之長云。天主第二位。由於天主第一位。如其首造之物。而天主第三位。由父及子。如兩共所造之物也。據此。則天主子與聖神。非天主。悖經旨矣。蓋經論天主子云。此眞

天主。論天主聖神云。不思爾四肢乃聖神之殿宇乎。夫殿宇。固惟天主所宜有者也。又有比諸所以然發其效之原來。因引動其效。而印其像。撒伯利歆又異端之長云。天主父。因其降生故謂之子。因其使靈性爲聖。故謂之聖神。此說又拂經旨。蓋天主子自言云。子自無所能爲。此等語。屢見于經。卽知天主父非天主子。舉位非舉體今觀兩說。並昧原來之義。蓋謬擬天主之原來。爲外原來。而不復知天主本妙具有內原來也。須知原來因於作用。作用有內作用。凡不出于其所以

然是。有外作用。凡出于其所以然是。則原來亦有內外之別。論內原來。如明司之知識。不出于明司。而在明司之內。蓋明司之知識某物。則生某物之臆。在明司之內。而謂之內言。若夫外言者。則爲內言之表也。

天主妙有。超越萬物。不得已而擬以受造之物。此物必非形物而爲神物。神物亦姑用之。非謂眞能比擬天主之所深遠也。今凡謂在天主有原來。非如形物之外作用。乃如靈物之內作用。必指此義。而聖經所謂天主有原來。庶幾可求矣。

駁 凡有原來。其于所從來必異。天主妙有至純。其內無容絲毫之異。何云有原來乎。

正 外原來。異於其所從來。良然。內原來則否。且於其所從來愈備。則與之愈合一。緣物愈現知。明司之臆愈密近明司。而與之合一。益明司因出於其能知而現知。故於知之之臆。乃愈合一也。天主之知。既至備於無窮。即其明達之臆。即內言固必與其明達合一至親至切。而於其所從來。無纖毫之殊矣。

駁 謂有原來。又謂有最初元始。悖甚。天主乃最初元

始。如何謂有原來乎。

謂有原來。而與其所從來殊異。則信悖元始之義。謂有原來。因靈物之勢。而與其所從來至親切。而無所殊。此則何悖之有。蓋原來之所由發。有如此者。固不外元始之義也。如凡謂師工乃宮室之始。則其藝之臆。即在始者之義。設師工爲最初始。則其藝之臆。亦在最初始之義矣。天主爲萬物之原始。其視所造之物。猶工師視所制之物。理無異也。

在天主有何原來。可謂生之者否。二章

經曰。予天主父今日生爾天主子。

疏夫生之謂。有切有沉。沉該諸變化。凡從無爲有之變化皆是也。切惟指生活。乃活之始。由活始和合而因本性之肖者。則知凡由他物生。而不因本性之肖。就切義論。不可謂生。如毛髮不可謂生謂子。緣於所由生匪與之同類故。又蝨蟣等不可謂生覺之子。緣與生覺雖同宗。非同類故。則凡謂生謂子。必於所由生宜與之同類。如人生由於人。馬生由於馬之類矣。生也者之名。具有沉切兩義。既已明甚。今謂凡生活

出其所能而爲現活。如人及諸生覺之生。此生也者之名。兼該汎切兩義。若有不出於能之生活者。其原來則無生者之汎義。惟具切義。如在天主內言之原來是也。所謂天主內言之原來。具生者之切義者。以生也者諸情。驗之。蓋生也者切義。宜具四情。一爲活作用。二於所從原始與之和合。三肖其原始。四與之同性。今天主子之原來。四情全具。則其原來謂之生因生也者之切義必矣。論第一情。天主子。既爲天主父之靈作用。即知識。則具活作用之義。二天主子於所

從原始天主父與之和合前章已明本章較詳三天主子肖天主父葢明司之臆自肖其所知識之物也四天主子與天主父爲同性葢在天主知與有非二物詳見一卷三論四章是故在天主之原來謂之生而所生內言謂之子

駁 生也者非他乃從無爲有之變是屬生滅而歸模質之分天主微妙至恒至純何得容生乎

正 生也者之義有汎有切駁所指者汎義非切義也

駁 天主之自知謂之生子則凡明司之作用亦可謂

之子矣。顧此未之前聞。則何謂天主知爲天主子乎。

正 知識在受造之靈性。其與明司非合一也。葢知識即內言與明司。非與之同性。故舉生切義。受造知識不可謂生謂子。而天主之知識即其有也。於所從發天主之明達。與之自在同性。故舉生切義。正謂之生。謂之子。聖經欲解釋第二位之生。屢用胎用生之名。經云未有天地而予之胎天主子已有。又云予胎在諸谷之先。谷山谷也。猶言是也。若在我明司之內言。俗亦在寰宇之先。謂之胎。此則惟因肖所知之物。而要非與之合一也。

駁 凡生必受有於所從由。既受有。是其有乃見受之有。而爲受者之底宅。則非自在之有也。天主妙體爲至自在之有。故謂有生不可。

正 凡所有。使必皆有所以受者之底宅。則凡受造物。不可謂受造於天主。彼受造全體。如寰宇者何物宅之乎。今所謂天主受有。非因有所受者之底。惟因子由於父具天主有。非子自在之有。異於天主有。葢天主之有。即統含內言之生。及內言之元。與凡係於其美好云。

在天主有他原來異於其言之生否三章

經 載聖神由發於父云。由發於眞實之神。又載聖神別於子論位非論體云將祈余父。子言與爾儕別慰。一慰子降生一慰聖神降臨則在天主有他原來。異於其言之生矣。

疏 在受造靈性。非獨有明司之原來。爲內言由于明司者。且又有愛欲之原來爲愛情。由於司愛者。要皆爲留作用。而不出於明愛二司。葢因內言之見知者。既在於知者。則因愛欲之發亦然。見愛者亦必在於愛者矣。至論非受造之靈性。天主理亦同。此非獨有明

達之原來。且又有愛德之原來。蓋在天主之原來。惟因靈性留作用。而靈性留作用非他。乃明愛二司之作用也。

駁 性傳之勢惟一。而已。如人性之傳。馬性之傳。各無二勢。緣作用之同異。因界同異故。界即所生之物人既生人止矣馬既生馬止矣則生人生馬之作用惟一耳。今論在天主之原來。固因厥性之傳也。主性惟一。則其原來亦惟一。乃謂有他原來。別於生子。竊恐不然。

正 凡由天主者。論內傳。內傳傳本性者是三一之妙外傳傳凡物是造化寰宇之

神用直與天主本妙爲一。見卷之一三論三章內受造之物則否。與所從由之物非一。如明司之臆非與明司爲一蓋在天主非外傳者。無論因何原來。必傳其本性。而在受造之物則一易其原來。即不得傳其性。是故受造之物。傳性之勢惟一。而天主傳本性之勢。則不止一也。

駁 愛德之原來。在天主非異於明達之原來。緣天主之明達。固與愛德爲一。故則謂在天主有他原來。異於言之生原來。未然也。

正 天主之明達。雖與其愛德爲一乎。而論其原來。則

固有次第焉。葢愛德之原來。必係於明司。緣愛德所愛。必由明司先指所宜愛故。卽如天主之明達。雖與明達之臆爲一。然而明達者。固其臆所從來之始也。愛德亦然。愛德與明達非不爲一。然而先明次愛。義自難淆。由此則知二原來。雖無體用之殊。固有次第之別矣。

在天主愛原來可謂生否 四章

聖亞達納削云。聖神由於父及子。非見造。惟發焉。

疏 明愛二司。所以有別者。蓋明司知物。因物在明司就其像也。愛司欲物。非就愛物之像。在愛司。乃因愛司偏向於所愛之物也。是故明司之原來屬像。因謂之生。緣生物者。令物肖已故。愛欲之原來。非屬像。乃屬迫動迫之。而動愛德令就某者也。以故論所發於天主屬愛。非發如生如子。而發如氣噓。氣噓指生活迫動。俗亦謂人有行爲。由心有激發令之行爲云。

駁 生活者。凡由因性之肖。則謂之生。謂之子。在天主因愛勢之所發。必因性肖。如云不然。則是外傳也。既

非外傳則在天主所發因愛之勢何不可謂之生乎

正 凡天主所具諸妙與其性爲一固也但二原來之所以有別不取于性之一而取于彼此互相有序之義須知二原來乃因明愛二司之本序以得其本名所以指物之義則知聖神雖受主性不可謂受生者也

駁 在主言所以謂之生謂之子因其具像義然在主愛即聖神亦具像義蓋愛生于肖經曰凡生覺愛肖已據此則聖神可謂生矣

正 相似者其宜於言。與宜於愛各異。宜言因其爲所知物之像也。如子乃父之像。宜愛非因其爲所愛物之像也。惟因像爲生愛之原始耳。故不因而謂愛乃受生。惟謂所生爲愛之原始。

駁 有宗必有類。如有生覺爲宗。必有人馬等爲類。若在天主有愛原來爲宗。而愛原來之公名。必宜別有本名。此非生而何。

正 天主本不得而名。凡其名之皆强。取於受造之物也。受造者傳其性於他物。所傳謂之生。天主之內傳。

無有本名。則强謂之生。至於非爲生也者內傳。則又不得其名。乃姑謂之噓。因其爲神氣之發云。

在天主原來有多於二原來否 五章

經 載原來者惟兩位。子及聖神耳。則在天主原來惟二矣。

流 原來在天主。惟因留作用而已。留作用在靈性在天主性。惟有知識愛欲二作用。他若知覺之作用。是生覺之本作用 雖亦屬留用。在靈性之外。然未嘗不屬過作用也。緣知覺成於外。卽成於所知覺之作用於覺司

故是知在天主無他原來。惟言與愛而已。

駁 天主具知具愛。又具能。因知因愛有原來。則亦宜因能有原來也。

正 能也者之謂。乃行爲於他物之始。故屬外傳。而係於受造者之原來。非係內傳。而爲天主性之原來。

駁 善也者。似亦原來之始也。緣善也者之性至自傳故。是在天主原來。不止於二矣。

正 善也者。苟非就其爲愛德之向界。則係於體。而不係於用。故在天主原來。就幾作用。雖須取因善與他

德妙。然惟因知愛二德。而內傳即因天主知愛本眞本善者也。

駁 天主生生之德。較大於我等。今我明悟之臆。非止於一。由一知識生多臆想。愛德之情亦然。由一愛情。發多愛情。何況天主生生之泉乎。必不止二原來。尚有多多許。

正 天主以一純作用。知愛萬物。如前論已明。見五卷論天主十七論五章 故不容由一言傳多言。由一愛傳多愛。惟有一全言一全愛。而統含萬萬所知所愛之物也。信此。

豈不較宜示其生生之德能哉。

天主互視論第三

互視非他事物相因之理也。如父子君臣上下左右等。皆相因者也。互視有實有思。思如明悟能想兩相向之物。而兩物相向之互。或非實有視也。因就兩物所有之基以作其視。如用我之明悟。計想人之公性。與夫屬公性之某某。以爲此相因而視者。又如受見之物。爲見用之所向。明悟乃想此二端以爲相向而序者。夫公性與特性相似之序。非實序也。乃明悟

所成之序。緣上下。性非有實別故。即受見與見用所有之序。亦出明悟所序。非實之序。緣彼受見之物。受見前。與受見後。其勢恒一故也。實視不然。不待明悟之功而有。乃本自有者。如重物之向天地之中心。乃本性自向中心。非待明悟之臆而後向。是謂實互視。實互視思互視之義。既明。則天主之有實互視與否可求矣。

天主有實互視否 一章

聖多瑪斯云。父者謂父。因父也者之義。子者謂子。因

子也者之義。在天主父子者之義。若謂非實者。則天主非實父子。而因明悟之臆爲父子。爲是解者。流入於異端撒伯利歆之說矣。

疏 凡由於同性者。則此所由之物。與彼所從由也者。兩物必在同序。因而相視必實。如重物之向中心。不待明悟之功而後有。乃本性自有向中心之情。然今天主原來。既由同性之妙。見前論二章則因原來之互視。豈有不實者乎。

駁 父者之互視。屬原始之互視。原始之互視。乃思成

之互視。非實有之互視。如天主爲萬物之原始。而其視萬物也。因思成之互視。則父也者之互視。思也非實也。舉父之互視。他可推矣。

正 萬物雖由天主而不與之同性。則天主在萬序之外。而其視萬物也。不由固然之本性。蓋天主因明愛二德。而非固然造萬物者也。見五卷十七論三章 故物之向天主。乃實互視。而天主之向物。非實有之互視。緣受造之物。在天主制序之下。而非固然受造故。至論在天主原來。必由天主而與之同性。則其互視必實。非可

以主之向物例論也。

駁 凡互視。待明悟之功而由。則爲思成之互視也。天主父謂生子。因天主明達之生內言。則天主之謂父謂子。乃思成之互視也。

正 凡係明悟之施功而有。則爲思成之互視。蓋明悟就兩物所有之基。因而作其視耳。若因明悟而由者之互視。如內言之視。所從來之明悟。則不止爲思成。乃爲實有。蓋明悟乃物與所生之內言。實有相因。如形物視所生之形物。實有相因然。故在天主父者子

者之視誠實視也

天主之互視與其體爲同否二章

聖教會欽崇天主三位之互視與欽崇天主其理其儀皆一也若令互視非與體同則爲受造之物矣何爲敬互視如敬天主乎蓋祭天主序云於各位欽崇本情於其體欽崇其均宜哉

疏論依賴者須知二情一公而共通於凡依賴一私而惟宜某依賴依賴之私情不一各依賴各情而其公情惟一乃靠物體而已諸凡依賴者除互視皆不

離公情之義。必以靠物體限解之。如限解幾何。乃物體之量。限解勢態。乃物體之原引。皆以依物而解。若互視之本義。非以所靠物體爲解。乃以向他爲解。緣我臆之非在於其所靠之物故。今論在受造之物。互視者。就其爲互視臆之於物。不入其內體。乃侍在其外。而惟以互視連及於具互視之物。因從此物。以就至於彼物者也。論互視就其爲依賴。則是依物體。而爲依然之有。然凡在受造之物爲依賴者。在天主皆爲自立。蓋天主純體。不容依賴。所具一切。悉與其體

爲一。故在受在者互視。靠物體。而在天主獨否。實自在。而與天主有爲一者也。但論互視就其有向他之義。則非指向天主之體。而指兩相向之對耳。故在天主之互視。因互視之義。雖就明悟乃臆。其互視有別於其體。而因具體者之義。惟有體而已。何互視之有。以此則知天主之互視。必與其體爲一矣。

**駁** 與定云。凡屬互視者。除其互視。尚有他物。如謂主人役人。除主者役者之互視。尚有人焉。謂天主有父子等互視。則亦除互視。尚有他焉。天主有是已。豈非

互視別於天主體。而不可謂一物乎。

【二】受造凡屬互視之物。不但有相因之視。尚有不相因而自專之義。如主人役人。不但有主役相向之義。且有夫人不關於他。而自專之義。在天主亦然。然而不同。蓋在受造之物。除互視之義。尚有一物。在天主則兩義必共一物。不能以互視之名全解之。蓋天主微妙。既超上受造之物於無窮。其所函諸妙。尤甚於彼名之所能解。故不因而謂天主本有。除互視。尚實有他物者也。是故凡謂有他物者。皆泥名色之義。非所以論天主。與定之論蓋如此。

駁 互視之義。係他之謂也。今謂在天主互視。與天主本妙爲一。則天主妙有係他。豈其然乎。

正 若天主神妙。但具互視者之稱所函而已。則其神妙非爲全備。緣互視之稱。既係於他。卽非全有故。如謂在天主之知。但具知者之稱之所函。則知其不得爲自在之有。然而天主有妙。超而上諸物名像之能之總括。豈可因互視與本妙爲一。而遂謂互視與他諸名義爲不全之有乎。

天主之互視實相別否 三章

波厄爵云。天主之一。因其體也。位之三。因互視也。設互視非實別。則三位非實別。乃思成而別。入撒白利歌謬。

疏 凡謂某爲某。必宜備凡所係於某。如謂某爲人。必宜謂某乃推論者矣。互視之義在互相因。所以必相對焉。天主既有實互視。則其互視爲相對。相對則相別矣。故互視在天主。必有實別。而其別非因專有。即天主有。緣天主有至一至純故。乃因互視有即諸位云。

駁 凡物與某甲爲一。則互相無別。必爲一也。如謂生覺。在馬實爲一。則生覺與生活。互相爲一矣。在天主之互視。與天主妙有爲一。則在天主之互視互相無實別。乃爲一矣。

正 亞利答此難云。凡物與某甲爲一。則互相爲一。論實有及思有。皆爲一是也。但論實有而不論思。則不然。舉授受之義而解。蓋授受雖與動爲一。不因而授受爲一而無別。授之向所從來之動。受之向由他之動。義必不一。至論天主父者之原來。及子者之原來。雖與天主體爲一乎。顧舉各原來之義。則互相對而

非一也。

駁天主謂能謂善。別於天主體者。惟因名像之義耳。則天主謂父謂子。別於天主體。亦惟因名像之義。何得有實別乎。

正不然。善者能者之謂。本無相對之義。故無實別。若父子之謂。正指相對之義。豈得無實別乎。

駁在天主之實別。惟因原來而別。顧此互視非發乎彼互視。則在天主互視。何得有實別乎。

正雖在天主之互視。此不由彼。然其相對。則因彼此

之原來。何得無別。

在天主祇有實互視父也者子也者噓也者原來也者否 四章

疏 亞利[illegible]云。凡互視或在幾何乎。如謂物之有半有倍也。或在授受乎。如作者受作者父子主役等。天主既不容幾何。與定[illegible]云。天主無幾何而大。則論天主之互視在授受之作用。而其授受之作用。在內而不在外。緣天主之向受造物。非爲實互視故。夫原來惟有二。前論已明。見一論三章 其一在明達作用而謂之言。一在

因欲德之作用。而謂之愛。各原來有兩相對之互視。論明達之作用。一所發是謂之子。一所從發是謂之父。論欲德之作用無有本名。見第一論四章因而所從由之互視。亦無本名。則所從發者之互視。姑謂之噓。而所發者之互視。謂之原來。顧此二名。本係於原來。而不係於互視。

駁 在天主互視不止於四。蓋天主凡知與欲。必有所知之者。與所欲之者之互視。此互視亦似實互視也。

正 在受造者明欲二司。其於所明所欲之物。可有實

相因之義。在天主則否。蓋天主明欲二德。與所明所欲者。非二而惟一物。天主自明卽明他物。自欲卽欲他物。故此互視非實視。如凡向已之互視非實視然。至論向內言之互視。則實也。蓋內言之義之所在。非因其爲見知之物。乃因其由於明司而爲其作用。如明司知石。則明司由見知之物而成臆。是謂之內言。

駁 謂天主有實互視。因內言之原來。卽此原來。可至於無窮。夫明司知石之識旋。又知知石之識旋。又知識知石之識。如此至於無窮。則在天主之互視亦然。

正 知物之互視在我明司可以至於無窮蓋明司之知石之作用異於自知知石之用又自知知異於知自知是則可至於無窮至論天主知物則否惟以一純明達之作用知萬物焉

駁 亞利云從德自𩔖至亞德納𩔖及從亞德納至德白路一也則父向子及子向父之互視亦一也是知在天主之互視數不及四

正 從甲界至乙界及從乙界至甲界路惟一信然顧其互視之不一至箸也然則父之視子因授生子之

視父因受生。兩視何得混爲一乎。

## 天主諸位論第三

前既論凡係諸原來。與諸相因者。至此則須論諸位。先論專義。後論比義。專義又先論其總。後論各位。諸位所係有四。一則位之名之義。二則位之數。三則凡係諸位之數。或與之相配者如殊異。如肖象等。四則凡係知識諸位。

### 釋位之義 位原文曰非所亞一章

波厄爵限解北所亞云。北所亞非他。乃靈性特。一

之體也。欲明此義須知凡宗無分依賴自立。雖各稱特一者。然其由於自立之宗特一者之稱。爲正切矣。緣自立者乃自特一而依賴者因自立而爲特一。試驗依賴之特一。如此自此黑。所以稱此自此黑。因依賴自立之體而稱。是故惟自立之特一。乃得特名。而謂意波斯達西譯言初體若靈性之特一。因其爲自專自行。而不被行如凡一切頑物。謂之特一。尤爲正切矣。緣靈性之特一。因其爲自立又爲靈物。故於萬體之中。獨得稱北所亞即特一也。

駁 特一不可限解。理學通論北所亞即特一也。何以得限解乎。

正 甲特一。乙特一。雖不可限解。顧所係於公特一之義。何不可限解乎。亞利之限解初體。波厄爵之限解北所亞。無可議也。

駁 靈魂離肉軀。乃靈性特一之體。而不謂北所亞。則北所亞不可以之限解。

正 靈魂乃人類之分也。雖離肉軀。因其可復合於肉軀。不可謂特一體。即不可謂北所亞。如人手足諸肢

亦然。然則北所亞限解與其名像以歸靈魂。誠有不可者。

天主可稱以位之名否 二章

聖達那削云。父之位。乃別於子。及聖神之位。

疏 天主妙有。既統含萬物之美好超而上之。則凡有美好而歸之天主甚當。今因位者之名相以解受造者至全之物。即靈性自在之體 則以位也者之名相。加天主。何不可哉。但須知用凡受造之美好以解天主之妙有。萬不可及。而今姑强借以解之。究其名相之義超

然不同也。

駁 聖弟阿尼削云。論天主與有之體。惟準聖經。非載之經者。不敢言之憶之。今閱新古二經。並無北所亞之名稱。則舉以加天主。斷不可也。

正 聖經雖不載其名。未嘗不載其實也。經稱天主爲至自有。爲至靈有。此非北所亞之名稱而何。若謂論天主者。但當準之聖經之言。勢必不能譯經。蓋執此見。則非取厥初傳天主聖旨之言。不可以論天主。後來異說紛拏。何以辯駁之乎。今不得已用新言以指

古理。所以正異端也。新言不咈經旨。用之何傷。經所云防新俗語。乃指俗語。非指新語也。

駁 依波厄爵限解位也者。云位非他。乃靈性特一之體。則天主不可加以位也者之名。蓋特一之原始乃質耳。天主純妙。本不容質。何得謂特一乎。

正 以特一之稱加天主。非因特一之始。即質惟因特一之義。即因其自在耳。

位之名指說互視否 三章

波厄爵云。凡係於位者之名。則指互視。但係於位者

之名。莫切於所謂位者。則位之名之指互視。豈不信哉。

疏 論位者。論公位乎。論在天主位乎。如論生覺者。論公生覺乎。論在人之生覺乎。論公位非他。靈性特一之體也。特一者自不別。而別於他物。如在人性指說此肉此骨此靈魂。乃人所以爲特一。爲此人所以別於他人者也。此等即不指公性必指人位。至論在天主之位。所以諸位互別者。由互視之原來各異也。見第一論章之二之三而其互視。非如依賴之依物體。蓋在天主互視非他。即

天主體是。故其自在也。如天主體自在然。是在天主父也者。卽是天主父。自馬之自。不可謂自馬。惟可謂自。緣自爲依賴。而非自在之有故。若在天主父也者。非依賴乃自在之有。故父也者。謂天主父。如天主也者。卽是天主。由此則知天主位之名稱。指說自在之互視。卽指互視因自在之勢。而其自在非他。卽位自在於天主性。此又非他。乃卽天主性焉。因此則知位之名。首先所指者互視。次則指有性體也者。其指互視非因互視之義。惟因自在之義。若視互視因其爲一於自在之有。則有先。所指卽自有者。而指互視則次之。蓋互

視之謂。與天主體。乃有別之義。是故互視之義。在位也者之限解得次義云。

駁 奥定云。凡稱父者之謂。惟指父者之體。蓋位自指非指子也。則位者之名指體。不指互視。

正 位者之名所以自指。而不指他物者。蓋指互視本因其有體之義。非因其有互視之義。以此奥定云位指體。因有者之在天主爲一。於天主體。體乃載物之義。蓋在天主所有與所以有。無異也。

駁 位者之名。在人與神。不指互視。而指專有之義。即人

與神之體 今謂在人與神。指專義在天主指互視。則位者之名。屬同名。而不屬同義之稱乎。

正 凡物之不同類而同宗者。欲令其在上同宗之義。就屬下之物。而非與之同名。勢必不能。如馬與牛。雖異類乎。然其宗即生覺者。不得不與之同名同義也。緣二物公共生覺故。位者之義亦然。或在天主。或在人與神。雖各不同。然不因而遂謂非同名同義者也。則位也者在天主。指互視之義。在地物。指專義。

天主位之多論第四

在天主有多位否。一章

聖達那削云。父之位。乃別於子。及聖神之位。則在天主有多位。

疏 在天主有多位。以前論知之。蓋前論已明。見三論三章位者之名。指互視自在於天主性。又已明見第一論章之一之三之內在天主有多互視。則知於天主性有自在之多物。即是多位矣。

答 位者乃靈性特一之體也。設謂在天主有多位。則有多體。

正 體在位者之限解。指位不指體。蓋位者限解之指體。就其爲特一。而解特一則指位也。

駁 在天主在神與人。多具自專德能者。必不因此而令有多位。何況多具互視之德能哉。試驗天主妙體。具有善知能等德情。未聞因此而謂天主有多位。則天主因具父子聖神之互視之多能。更有宜有多位矣。

正 善知能等自專之德妙。原不相對。因非實別。雖本然爲自在。固非爲多自在之物。即所謂多位也。論受造物之

德能。雖互相實別。然非自在之物。如乳白之甘。非不互相實別。然非自在也。至論天主互視之德能。又自在又實別。見二論三章以故德能之多。足令天主有三位也。

駁 凡有數。即有全有分。天主有多位之數。則天主妙有非純。乃有分之體。

正 數有脫物之數。如一二三。有着物之數。如兩人兩馬。論脫物之數。天主純體容分容全無碍。蓋有分有全。非實乃思。而由明悟之臆而有也。論着物之數。一

者二之分。二者三之分。如一人乃兩人之分。而二人乃三人之分。以此視數。則非天王純妙之所可容。蓋父者一位乃均平於三位。後論其詳。在九卷十四論章之一之四

在天王位有多於三否 二章

經 曰。証在天者惟三父子。及聖神。與定云。如問三者維何。答曰。三位也。則在天王惟有三位。

疏 據上諸論。則知惟有三位矣。蓋前章已明多位乃多自在。而互相實別之互視。實別者在天王之互視。由相對之互視之義。故兩相對之互視。必係關兩位。

若有無相對之互視則係惟一位耳父者之父子者之子既爲相對之互視必係關兩位是父者之自在之父乃父之位子者之自在之子乃子之位若夫發也者原來也者兩互視非若父子之互視相對也惟於已互相爲對則是兩互視宜一位也勢所不能必也兩互視或有一焉宜兩位父及子抑或一者宜父或一者宜子耳謂原來宜兩位父及子或宜父耶或宜子耶此則不能葢依此說則明達之原來即生父所以爲父子所以爲子在此矣若又謂由於愛德之

原來是佛前論見第三之四章一論之原來既不能宜兩位父及子或父或子則發也者宜父及子之位矣蓋發之向父及子固無相對之互視者也因此推知原來必宜他位則聖神是蓋聖神由發因愛情之勢也見第一論三四章由上論則知在天主惟有三位父及子及聖神已耳

駁在天主位有多寡因互視之各具獨情有多寡互視之獨情具有四父也者子也者共發也者原來也者見二論四章則在天主有四位已

正 在天主互視雖有四顧其一發也者不離父子兩位必宜兩位葢發也者雖具互視之義莫有獨也者之義緣非宜獨一位又非置位於本位之義故惟父也者子也者原來也者此三互視具位者之獨義而置位於本倫者也葢父也者乃父之位子也者乃子之位原來也者乃聖神之位云

駁 受造之物愈貴其內作用愈多如人能知能愛爲凡生覺所不能及是也天主超越受造之物於無窮則其內傳之勢態不止於四其明愛二能之作用尚

無窮也。

正 人之成全。在多有藝合。故其內作用。較他生覺更多。天神之成全。在純有。故其內作用較人更少。蓋天神無知覺形想識等作用焉。天主至純之有也。故惟有一作用。即其有而已。而其具兩原來前論已明（見第一論一章四章）

駁 父所以自傳於無窮生天主位者。因其善無窮故。聖神亦具無窮善。則聖神宜生天主位。而此天主位亦宜生他天主位。如是以至無窮。何謂止三位乎。

正 聖神之善與父之善若有異乎則可云然令父與聖神之善非二惟一而其所爲異者惟因互視之義善宜聖神因受於父善宜父因授於聖神互視者相對之義豈許兩互視偕於一位哉蓋父具原始之互視聖神具原來之互視焉得偕

駁 受含於有限之數必受量焉蓋數目乃受分量聖達那削云父無量子無量聖神無量則天主淵妙不能受含於數而爲三位

正 數或指數目而已是因明悟之作用而有故數以

一者而受其量。數或指在天主之數。則不受量。緣三位皆均故。後論其詳。見九卷十四論一章二章

數之目有加於天主否三章

聖盎博削云。凡謂天主爲一。此一也者。非以幾何加天主。乃距絕幾何而謂無多天主也。由此則知。此等名目在天主指示無有所進。倘有所退於天主之純妙。

疏 或以爲數目在天主無進有退。或以爲有進無退。須知多者隨具分者之物。而分者有二。一屬質因相

連幾何之分而有則數目隨之而爲幾何之類故惟屬幾何之物容此數目一屬模乃因相對或異類之模而有則多者隨之多非指在某宗之多乃起諸宗之多而言而凡不屬形之物容此數目也今所云數在天主無進有退者緣但知有幾何之多而不復知有不屬幾何之多故耳又有深思多者之義云凡謂天主有知惟因知之本義非因厥宗之義知在勢態之宗下是爲依賴非天主純體所可容論數目亦然凡謂天主容數目惟因數目之本義非因厥宗之義即幾何余因謂凡數目加於天主非屬幾何之

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

數。乃超然而不在厥宗之倫也。數目宜於天主。猶宜於有也者之一。然宜於有也者之一。無所加於有。惟指有者爲無分。見三卷十一論第一章 蓋一者非他。乃無分之有也。故凡謂某爲一。指某爲無分。如謂一人。或指人性。或指人有。皆指其無分也。故論屬幾何之數。與肇數者之一。必有所加於物。因其數爲依賴故。若論宜天主之數。必無加於天主之本妙。如謂天主爲一。指其有無分。今凡謂位爲一。指其位無分。凡謂位爲多。則指諸位而位各無分。緣多之義。在輳合諸一故。

駁 在天主之一。即其有也。然數目非他。即重一是。則數在天主。指其有。由此可知數目有加於天主有。

正 一也多也。既不在宗倫。而超然上之。則較體與互視爲尤公矣。故在天主可指體。亦可指互視。視各所宜。而凡謂體爲一。互視爲多。視本名之解。惟指其無分而已。

駁 天主與受造之物。凡有公稱者。在天主必超而上之。數目在受造之物有所加。則在天主更有所加矣。

正 彼有所加於受造者之數。乃幾何之類。非天主純

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

妙所可容。而其所可容。惟彼不在宗倫而超然之數耳。此數則無所加於受稱者之本體。緣惟指各無分故。然則此數宜天主矣。

位之名能共於三位否 四章

聖奧定云。或問此三者爲何。答曰。三位則位之名乃共於所謂位。

疏 即人口稱三位。明指位之名共三位矣。蓋凡謂三人指人共三者。所謂共。非物之共。如一體共三也。苟如此。則三人乃一人如體爲一矣。今推測共者之義。

其說不一。有謂此共乃非之共。蓋限解位之義。謂之不可通。因利加而有謂此共乃臆之共。蓋限解位之多而限解義。謂之特一。因波厄爵而限解如謂類者乃共於牛馬然。然而皆非也。蓋位之名。非非與思之名。乃物之名。位在天主。指互視。因其爲體在靈性之物。乃靈性之初體故。非非與思之名。故正論云。位之名乃共因思之共。非如宗如類。乃如遊特一。遊特一非甲特一乙特一。公特一。蓋宗之名。如生覺類之名。如人惟指其性。卽人之公性。與生覺之公性也。若遊特一者。如其人指公性限於某勢。定於某特一。卽自在而別於他者也。

若謂甲特一。乙特一。則直指此人此肉此骨。非遊特一之謂矣。但遊特一又與位有別。何者。遊特一之名。指公性。或指就性之特一。因限定於某有之勢。此惟獨者爲然。若位之名不指就性之特一。而指在性之自在之體。令爲自在而別於他率。思義乃共於諸位。蓋各位自在於天主性。而各有別。則是位之名率思義。爲共於三位。豈不信哉。

駁 爲共矣。又爲不相通。二義互悖。位依利加而多限解之義。乃不可相通之有也。則不能共三位明矣。

正 位誠不可相通顧此不相通之勢在諸位皆然豈非共之義乎

駁 謂位共三共因實有抑思有耶不可謂因實有若謂因實有則三位爲一位又不可謂因思有若謂因思有則位爲公焉在天主純體無公私宗類之別則謂位共三何哉

正 位之名因思有而共然非因此而遂謂天主之純體容公私與宗類等也一則論人事位之共非屬宗類之公一則天主諸位本共一體彼宗類各等所指

乃屬下物。各具異體者。非所以論天主。

## 知識天主諸位論第五

### 三一之妙以本性之明能知之否 一章

聖意刺畧云。人勿思以本性之明知識天主生之奧旨。聖益博削。又云。有能知識天主聖三之微妙。未之前聞。思想鈌如聲音默如。

人據本性之能惟因受造之物而知造物者。見三卷十二論四章 受造之物所以引知天主。如諸效引知其所以然然。則以本性之能得知天主。惟因其爲萬有之原

始耳。前論天主有無。亦嘗以此爲據。顧稱天主爲萬有之原始。惟係於其體之一。非係於其位之三。則人欲以本性之能測知天主之有三位。必不能也。且恃本性以徵天主之奧妙。其傷信德有二。一傷信德之貴。蓋信德之所以貴者。在所信皆不見之物。超上於本性之德能。經曰。信德在於所不見之物是也。一傷信德之益。欲證聖理。而徒倚非固然之辯論。勢必令彼外教人妄臆我等信德所倚者此而已。豈非自我召侮乎。故凡辯論信德之事。止宜堅據引證。如或不

受。則徵以聖教所設諸端。庶無悖於理也。

駁 理學古儒。由本性之明。推知三一之妙。往往而有。亞利云。嘗因此數。鄭讚美惟一上尊。弟默日又云。一生一而於已反其熱。此語非明指天主子之生與聖神之發哉。則謂以本性之能知聖三之妙何不可也。

正 古儒或即知三一之妙。亦必泛而不切。非因父子聖神之本情者。葆琭宗徒云。吾談天主知外教學士無一人可得知之。注云。彼所得知。惟係主體歸三位之德情。如凡係天主之能歸於父。係知歸子。係愛歸

聖神是也。亞利所云三數讚美天主。非指聖三。惟指古禱祀恒用三數。緣三數爲全備故。第默日所謂一生一云云。所指非爲天主子之生。與聖神之原來。惟指寰宇之生而已。蓋一天主生一寰宇爲愛故也。

駁 利加多云。凡超性所設諸端。雖奥深乎。然依吾見皆可以本性之明証之。証之非獨以本性两可之論。且又因固然之論。故証三一之妙。或因天主無窮之愛而証。蓋天主外傳。不足以顯其無窮之愛。足以顯者惟内傳也。或因福樂之情勢而証。蓋得儔侶則樂

不則子矣。子何得樂哉。天主有三位則樂備矣。與定則又因吾明悟之像臆。與欲德之發愛。推徵聖三之理。然則以本性之德得知三位一體之奧旨。又何疑乎。

【二】證物有二。一證物之根。如理家証諸天之動。維均。二設証非謂足証其根。乃已有根。宜隨某效。如星家置小輪於天體。蓋據小輪以求天動之理。較爲易得。非必有小輪始足爲証。即無小輪。豈不可。由他証証之乎。今由其一可以証天主。爲惟一爲無形等情。由

其二可以証天主有三位。葢已有三位。即此証亦可用。但謂含此足以証有三位。則不可。據此以答前難。天主雖無內傳。而其無窮之善。自可顯著於化成寰宇之內。葢從無爲有。已足徵大能無際。而其傳達美好於各物。惟因各物之量。而不可以罄其無窮。然正於此可証其無窮之善矣。豈必內傳乎。所云無儔侶樂不全者。以論受造之靈性則然。緣受造之靈性。一位不能全具諸美好。必須合濟以他物之美好故。至若明司之比。不足推知三一之理。緣人明性。與天主

明性雖同名。非同義。故奧定曰。因信得推知可。因推知得信不可也。

駁三一之理。既不能推知以本性之明。則傳之於人。豈非贅乎。天主所傳無贅。則必可以本性推知者也。

聖三奧理。人所宜知者。故有二。一得明知天主造化萬物之由。蓋因天主就內言以造萬物。即可駁彼天主由固然而造之說。又因天主有愛原來。則知天主之造物。非爲有所須於物。惟爲愛其美好耳。故經既云天主化成天地。隨又云造光者。所以顯示天主

之內言也。又云天主觀光爲好。所以顯示天主聖愛之準也。二得明天主救贖之理。凡天主子之降生。及聖神之降臨。皆可由此推求。是則傳聖三之理於人非贅矣。

於諸位可加徵號否 二章

引 諸位徵號。即各位見識之義也。在天主各位具有所知識之之義。如知識天主父。曰不受生。曰爲父者。知識天主子。曰爲子者。知識聖神。曰共發者。後論詳在諸位此等徵號。皆稱以脫名也。蓋物有結名。有脫名。

結名。指自在之體。如白馬。脫名。指其模。如白馬之白。今論在天主諸位亦然乎。既有結名。指自在之有。亦有脫名指模義。即天主父者之父義乎。但指結名。則有本名即天主父者。天主子者。指脫名。則無本名。姑借云父也者。子也者。後解倣此。

聖達瑪則云。我等認信諸位之別。曰三獨諸位獨有之情即父也者。子也者。共發也者云。則謂在天主各位具有所以知識之徵號信矣。

疏 有謂天主至純之有。則本情與徵號非所容有。而

凡有云父也者子也者等具脫名之徵號者則宜解其脫名而附之以結名如俗相謂望乞仁愛則解而附之結名云乞爾具有愛德論天主亦然凡謂天主父也者必解而云天主父矣然而此諸非也夫前論天主見卷之一三論三章已明結名與脫名皆可加於天主之純妙無碍蓋就知識天主者之勢能因而加名焉人之明悟不能知天主之純妙因本然之有故就明悟知物者之勢因而知之而稱之即就其所得於形物者而知之而稱之緣明悟之知由形物故明悟之於

形物。欲知其純模。則用脫名。欲指其自在而成之體。則用結名。其知天主亦然。就其爲純物用脫名。如云天主也者云知也者。就其爲自在而成物用結名。如云天主者云知者。且非獨此屬天主體。卽凡屬天主位者亦然。結名如云。天主父者。脫名如云天主父也者。用脫名其故有二。二者正異端之辯。葢旣知認父子聖神。乃一天主而位有三。設或問因何爲一天主。則用脫名答之云。因性也因天主也者。如白馬因何而謂白。則云因其模卽白也者。又問因何而爲三位。則亦用脫名答之云。

因父也者因子也者等具脫義之徵號故體在天主有何者之義如問天主者爲何云自有者無形者純有者位有誰者之義如問誰位云父也云子也本情與徵號有因何者之義如問本情與徵號因何爲父爲子云因父也者因子也者二者明互視之數蓋在天主有一位向兩位之義如父一位向子及聖神兩位顧不得謂以一互視而向兩若然則亦宜云子及聖神兩位以一互視向父一位則子及聖神非兩位緣在天主惟因互視而加位今若云然則子及聖神爲一位矣若又云天主以一互視向受造之物而受造者則因

多互視向天主。準此以論父。雖以一互視向子。及聖神。子及聖神。則以兩互視向父。云何不可。此比則又非矣。蓋互視之義。乃向他物之謂。豈有兩異類之互視。能對同類之互視者。如人之向子向奴。非以兩互視。不可以其爲父向子。以其爲主向奴。必也今云天主父以一互視應子及聖神之兩互視。此說豈可通乎。至謂天主以一互視。應諸受造者之互視。則無碍於理。然不可執此。以論父子聖神之互視也。蓋諸受造之物向天主。必以一同類之互視。而子及聖神向

父之互視則各異焉。又天主向受造者之互視也。非實乃思。故因所向受造之物多寡。而互視亦爲之加減。不必爲一而父之向子及聖神之互視乃實。是故因子及聖神以兩互視向父。父亦須兩互視應之。由此推知父之位既一。則須以各互視應兩位之互視。而因脫義以指三位之徵號也。

駁 聖經未見徵號之名。則以加之天主不敢也。

答 聖經既云有位。則徵號在其中。如脫者之臆在結者之中然。知白者則知白也者

駁加於天主者。或係體之一。或係位之三。若徵號既不係體亦不係位向者。蓋徵號不加以屬體之事而云父也者造天地。父也者知識。又不加以屬位之事而云父也者授生。子也者受生。則云有徵號者何哉。

正徵號雖爲實有。但指之非如物。惟指之如所以識位之義也。故凡係屬體與屬位者作用之稱。不能歸之於徵號。緣非徵號之本解。所能容故。故不得謂父也者造天地。父也者授生。若論屬體而不係於作用者之稱。則未嘗不可加於徵號。而云父也者乃無始

乃無量等。又屬體與屬位自在者之稱。如天主者如父者等。乃屬體與屬位自在之有。加於徵號因物之一。天主者與父者爲一物、亦可而云。父也者乃天主。而天主也者乃父者。

駁 純物者自具見識之義。不須加脫名爲其所以知識之之端。天主諸位至純。何必徵號乎。

正 諸位至純固也。但加脫名無碍於其純有。義見本疏。

疏 知識各位之徵號有五否 三章

在天主之徵號非他。乃諸位所以得見識之本義

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

也。則宜視其原來矣。蓋諸位之數。因原來而有多寡。原來有指彼來者某。有指彼所從來者某。所因者二。而位可見識焉。父者之位其得見識也。非因由他位來。乃因自不受生。是父者之徵號就已。曰不受生。但視父因其爲他位之原。則因三而見識。一視父因爲子之原。則父之得見識。因父者之徵號。一視父因爲聖神之原。則父之得見識。因共發者之徵號云。論子之得見識。則由因其他位而生。是子之見識。因子者之徵號。又曰爲聖神之原。則因共發。如父而得見識

然論聖神之見識亦因其由他位而來是因原來而見識非因其爲他位之原而見識葢無一位由聖神來者由此觀之在天主徵號有五曰不受生曰爲父曰爲子曰共發曰原來是也而其爲互視者惟四葢不受生非屬互視也其本情亦惟四葢共發非屬本情也緣共兩位故父子論諸位之徵號爲置位於位之義則惟有三曰父曰子曰原來葢共發者不受生者雖爲位之徵號然非置位於位之義後詳之見九卷十

駁天主之體因其惟一故爲一天主天主之位因其有三故爲三位今謂在天主徵號有五則天主有五位矣

正體在天主指物言也即位亦然徵號則不指物惟指所以識位之理耳豈因有五徵號遂謂天主有五位哉

駁三位既具五徵號則一位或具二徵號或較多於二如父之一位具徵號有三一不受生者二爲父者三共發者此三徵號謂實別乎思別乎謂實別則父

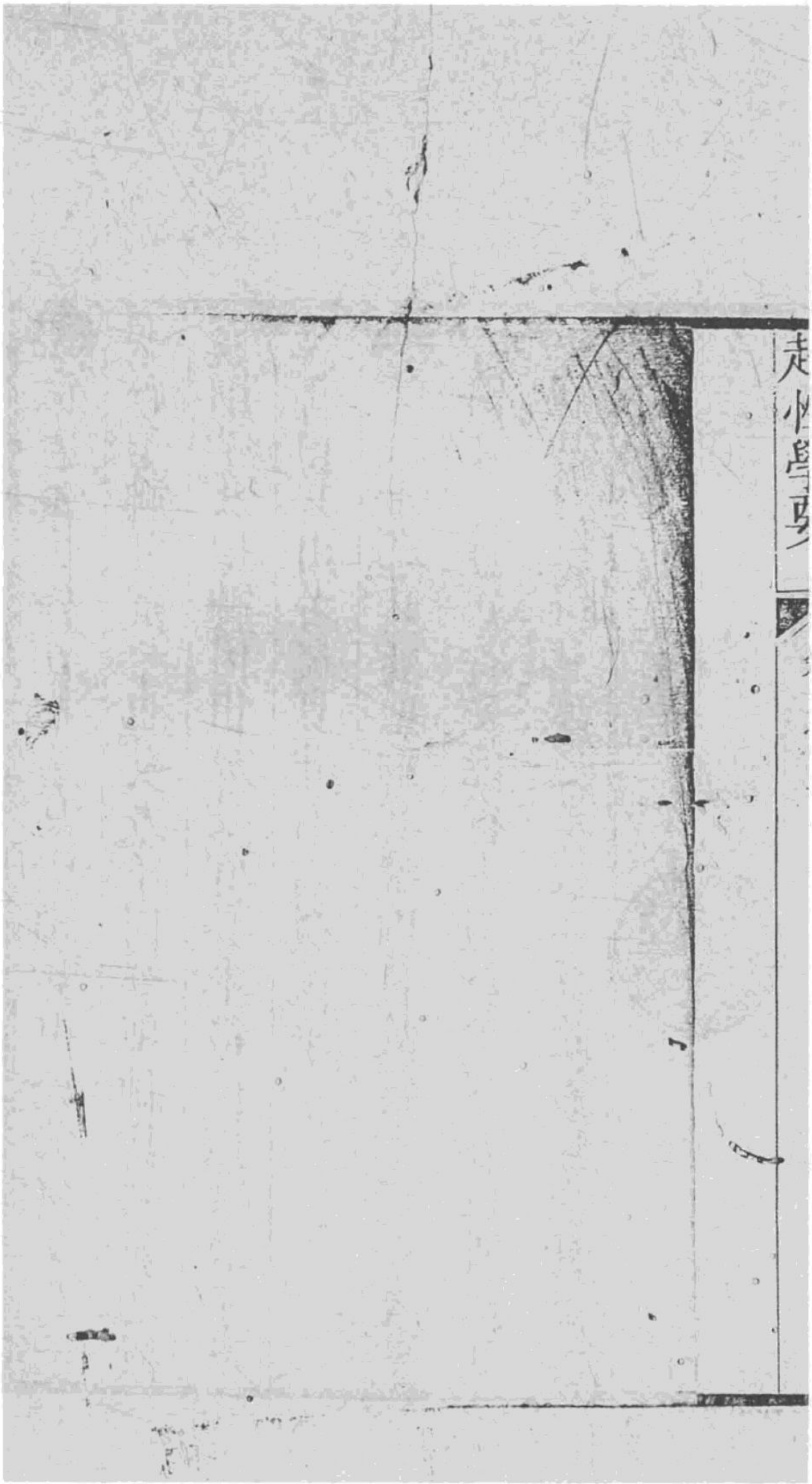
者之位。乃屬湊合而成。非純體。謂思別。則徵號彼此可互相稱。而爲共發者爲父也。如善知等。在天主既無實別。卽彼此互稱無碍。可謂天主知善爲知。由是則知徵號有五未然也。

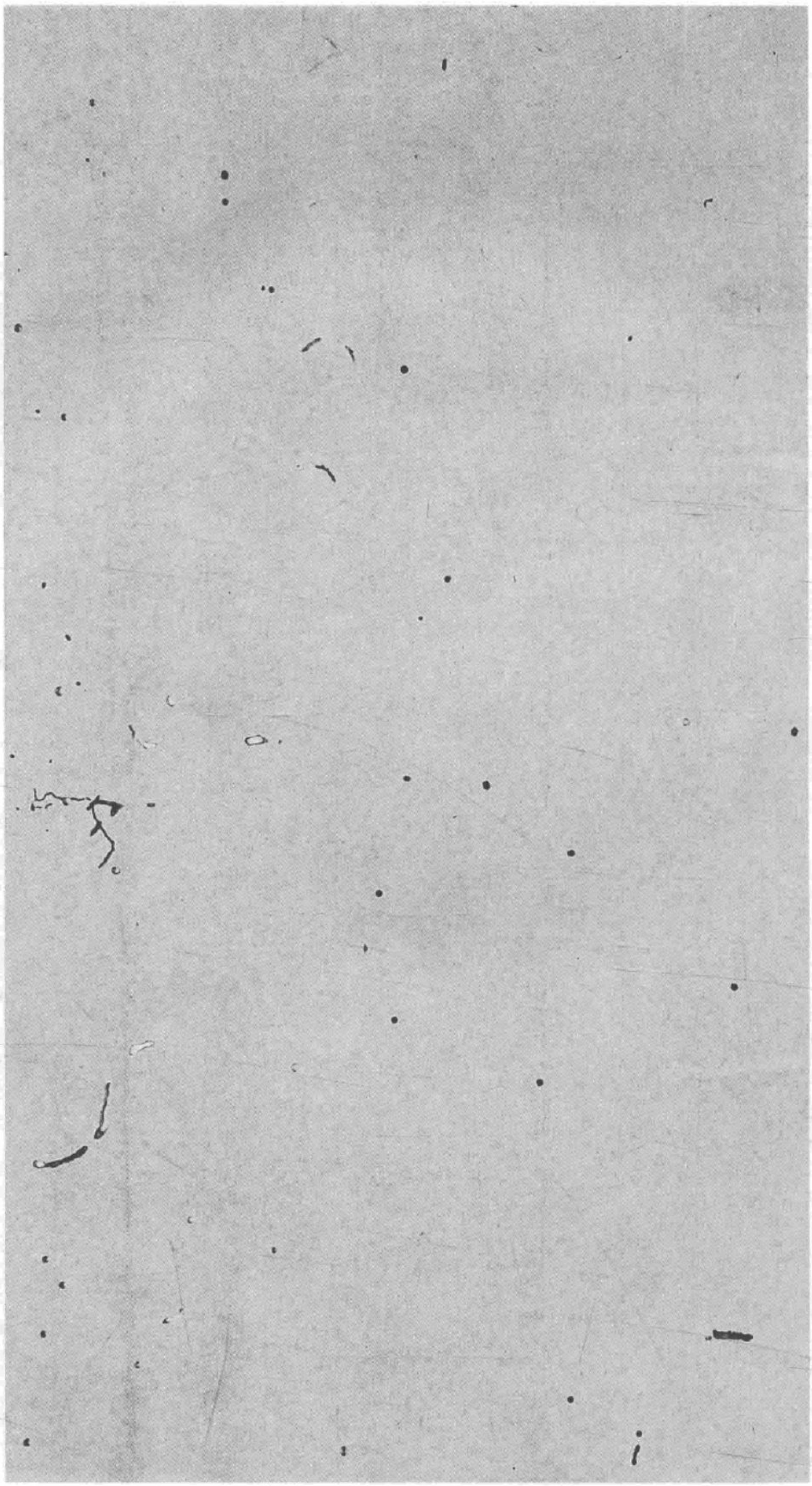
在天主分多位者。乃由互視之對。彼一位之多徵號。既不相對。何得實別乎。然欲互稱。則必不能。何者。蓋諸位之徵號。指所以識位之理。各各不同也。如知能之在天主。雖爲一物。但謂知爲能則可。然豈可謂能者之稱。卽知者之稱乎。

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

（數）徵號不止於五蓋子及聖神共由於父與父及子共發聖神其理一也父及子因發聖神具共發之徵號則子及聖神因由於父宜具本徵號以共於子及聖神曰共由者矣豈非有六徵號乎

（五）父及子之共發聖神其勢則特故得本稱子及聖神由父之勢非特安能得本徵號乎蓋各位所以見識宜具所以得見識之本義不具此義無由見識矣





# 超性學要

論三位一體

卷之八

St Thom. C. 16
Tom. 2. L. A. Th. M. S.
Tract.

# 超性學要第一大支第二段論三位一體

## 卷之八

### 天主之位論第六

承前當論天主各位。首論父之位。

為原者宜於父否 一章

聖奧定云。天主父為三位之原。

疏 名為原者。乃物所從來也。天主父為子及聖神所從來。則為原者宜於父審矣。

駁 按亞利論原即所以然。天主父。不可謂子之所以

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

然則爲原者不宜於父。

正原之名稱。較所以然之名稱尤公。試驗物之第一分。謂爲此物之原。而不可謂此物之所以然。如點爲線原。而不爲其所以然是也。且原之名稱。既爲尤公。則愈宜天主。緣天主神妙。總該萬物之名稱故。若夫名稱愈私。而限定於某類。則愈宜於受造之物。緣受造者限於一模而爲某物故。今所以然之名稱於其所爲所以然者。必指異體。而爲屬下於其所以然原者之名稱則否。又諸凡爲所以然者。較於其效。未嘗

不有德能之殊別。而原者之名則否。於其所謂所以然者。無他殊別。惟有次第而已。厄勒濟亞國襍用原與所以然二名。亞利乃其國人。以故云然。

駁 有原者。必有受原者。於以授其原者。夫受始爲受造之物明甚。今謂天主父爲原。則天主子受始。下等於受之物。於理有悖。

正 天主子及聖神。雖由於父。不可謂受始。蓋父因其爲原。誠可謂倡。而子及聖神。則無所屬下。而爲小也。聖意刺畧云。父因授爲大。然子非小。緣子所受。即父

之體故。

父之名本爲天主位之名否二章

經 引天主父曰。彼天主子將稱余云。爾爲余父。

疏 某之本名。指某之所以別於地也。亞利云。人所以爲人。因其靈與身。則此人所以爲此人。因具此靈此身。此人所以別於一切他人也。今天主第一位所以別於他位者。因其爲父。故其本名卽父。

駁 父之名稱。惟指互視言父卽與子相因。而位之名稱。乃指特一之體。某之所以爲某者在此。則父之名。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

豈得爲位之名乎。

正 互視在受造之物。非自在也。故父之名不指位。而指互視而其在天主則否。蓋父者之名所指乃自在之位。前論已明。見七卷三論三章 位之名之在天主指互視自在於天主性云。

駁 授生之名。尤公於父之名。緣凡爲父必授生而凡授生。未必爲父。故夫名稱愈公愈宜天主。然則稱天主第一位爲父者。論正切之名。不如稱授生者。

正 亞利云物之名相當取之於成就與向爲也。夫授

生之名指物之將成而未成父之名則指授生之已成故稱天主第一位名以父而不以授生誠爲正切也

駁 明悟之內言稱謂之子而所從內言者稱謂之父借名也非本名也今天主第一位稱謂之父緣生內言故則是父之名寓名非本名矣

正 明悟之內言在人非自在之有故其謂之子者借名內言在天主乃自在之有故稱之爲子而生內言者稱之爲父其名正切豈借乎

駁 凡稱爲天主與受造共者。必也先宜天主而受造者次之。乃生之者稱謂。則似先宜受造者。因而宜天主。蓋凡受生於授之間。不但有互視之別。尚有本體之殊。則此生也者之謂。較之但有互視之別者爲正切矣。如凡受造者是也。今生之者名稱。在天主但有互視之別。而無體殊。是知父者之名乃授造之本名。因而爲天主位之名者。

正 謂生謂父與諸凡爲天主之本名。因先宜造物者。而後宜受造者。蓋其宜之也。因所指之物。非因所指

勢態也。經曰。余踞吾主耶穌之父。在天在地諸凡有父者之稱。因彼天主而稱焉。此所云者何。須知夫生也者由其界受模。界即受生之模也。界愈近受生之模。其生也者乃愈真而愈全。如同類之生。尤備於不同類之生是已。同類如馬生馬。人生人。不同類如日生五金。肉生蛆等。緣授者令物因模肖已。故然則授生與受生之模在天主。非惟相肖。實本一物。而在受造者非一物。則夫父者之名稱。首先宜天主。而受造次之固矣。

父之一名稱天主先指位否體否 三章

引天主爲萬有之父。亦爲天主子之父。爲萬有之父因天主之體也。爲天主子之父。因父之位也。今求父之一名稱。先宜天主。因其爲萬有父耶。因其爲其子之父耶。

聖多瑪云。無始先於有始。天主從無始來爲子之父。而後有始爲受造之父。則父之一名。先宜天主。因其爲天主子之父。至因其爲萬有之父。則次之。

疑甲乙兩物同名。今欲知其名。先宜甲乎乙乎。則觀名之全義在甲。抑在乙乎。在甲則先宜甲。而乙次之。

其宜乙者因似甲也。蓋凡不全者由於全。如獅之一名稱獸。亦稱人。然必先宜獸。而人次之。蓋獅之名之全義。具在獸。而其在人也。因其强勇等情有如獅耳。至論在天主爲父爲子之名之全義。具備在天主父天主子。緣父子共一性共一榮故。若在受造之物稱父稱子。其義不全。蓋造物者之與受造者性體非一。受造者惟因彷彿天主而謂之子耳。然不一等。受造之物愈肖似天主者。愈通爲天主子者之眞義。以故天主謂之頑物之父。因其爲天主迹也。經曰。誰爲爾

之父乎。誰生露滴乎。謂之靈性之父。因其性具天主像也。經曰。彼天主非爾父乎。謂之善人之父。因其人爲寵愛似天主也。而善人謂天主之義子。因嗣天國。經曰。彼神聖神爲吾神証。吾儕爲天主子。爲子者必嗣。謂之聖人之父。因其就享眞福似天主也。經曰。吾儕之榮。在望天主子之永福是也。豈非愈似天主。愈得稱爲子哉。然總不出彷彿之義。非父子之全義也。故父之一名。宜天主先因其爲天主子之父。而後因其爲萬有之父焉。

駁 公與獨。就明悟之臆。較之公。則在先矣。公如謂天主爲善爲知爲能。此等共三位。獨如謂天主爲父爲子爲聖神。此則各位之獨名。夫爲父者就位爲父之獨名。就體則共三位。今向三位而誦在天我等父者是也。則謂父之一名先宜天主位似未然。

正 直然視公。如謂天主爲善爲知等。就明悟之臆。公較獨在先。良然。緣凡舉獨者并公臆在其內。而凡舉公者。未必臆獨也。如臆父必臆天主。臆天主豈必臆父乎。若視因向受造之物而謂較向位之獨在先。則非也。蓋位在天主。乃造物之始。試觀良工先具制造

之內言。而後有肖內言之工夫。卽天主亦然。子之由父。誠先於受造之物。葢受造者謂天主子。正因其略通天主子之像也。經曰。天主所預知預選。令彷彿厥子之像。

駁 諸凡同義之稱。無所先後。天主爲父之稱。就其子與就受造之物乃同義之稱也。聖巴西略云。所謂受者。共於天主子。與受造之物也。則父之一名。或就天主生其子。或就天主生萬物。一係其體。一係其位。必均而無所先後者。

正 受者在天主子。在受造物。雖似同義之稱。而實不同。受造之物受有。惟天主像耳。非與天主同一性體。經準此意而稱耶穌第一子（論人性）是也。天主子受有所有與天主同一性體。經準此意而稱天主惟一子（論天主性）是也。

不受生爲正切於父否 四章

聖意刺略云。一者由於一。即受生。子由於不受生。父各位各情。父不受生。子有原來。

疏 受造之物。有初始。有次始。在天主不能有此。惟有

不由始之始。即天主父。有無始之始。即天主子。初始在受造之物因二而知之。一因其向視由已之物之初始。一因其由他之初始在天主亦然。天主父因二而顯。一因其爲父而向視由已之兩位子聖神之共發。一因其爲不由始之始。即不受生是也。故謂不受生正切於父。信然。

物之本名。乃物所以別於他。而謂之獨。必有所加於物。而無所除。今不受生之名。既無加於父。且有所除。準此則不受生不得謂父之本名。

正 奥定云。不受生之稱。非他。即非子也。是有所除於父也。但非因此而遂云不受生不可謂父之本名。蓋諸凡爲純而爲原始之物。皆因非者解之。如欲解黙。曰無分是也。

駁 不受生之稱。或爲非之稱。或爲缺之稱。謂非之稱。則凡不受生者。皆可稱之。聖神不受生即稱不受生亦可。何謂爲天主父之本名乎。謂缺之稱。則以父之名稱天主。非指父位以不全乎。蓋缺者謂不全也。

正 不受生之稱。有以爲非之稱。因此聖熱路尼摩亦

云聖神不受生。有以爲缺之稱。顧此缺非指不全。蓋缺有二。一無所宜有。如人本宜目。無目謂之缺目。凡此謂之不全是也。一無所不宜有。如石本不宜目。無目亦謂缺目。然非因此謂之不全。今謂天主有不受生之稱。指無所不宜有之缺也。何得因此謂不全乎。但因此解。而解不受生之稱亦宜聖神者云何。蓋聖神不受生之稱。亦無所不宜有之稱。亦非因此而謂爲不全。但聖神亦稱不受生。疑非父之本名。故欲舉其獨宜父者須云。父不受生。非他。乃無所從來之謂

也此則不宜於聖神矣。緣聖神雖不受生。而有所從來故也。

駁 有原來既共兩位。則不受生亦可共兩位。而今謂不受生之稱獨宜父之一位。似未然。

解 各物之倫。各宜有其最初。在天主亦宜有無由他者之最初。此即無受生者是也。設無受生有兩位。則有兩天主。及兩天主性矣。豈非悖乎。故聖意刺略云。既惟一天主。則不受生者不容有兩。設云有兩。則此不由彼。是其兩有別也。非因互視之別。而因異性之

殊。大謬不然。

駁 父爲受生（即子）之原。亦爲有原來（即聖神）之原。既因其對受生之位。乃得不受生之本稱。則亦因其對有原來之位。而得無原來之本稱。何不可乎。

正 指天主父以無原來之情。但因其無子之受生。而不因其無聖神之原來。其故有二。一則聖神之原來不得本名。已見前論（見七卷一論四章）一則聖神之原來以性序論。後於其子之生。既知父不受生。而爲生之原。則其無聖神之原來。不言而見矣。何必又加父以無

原來之稱哉。

天主子之位論第七

承前當論子之位。顧屬子之名有三。曰子。曰言。曰像。子之名。已因父而明。今所論者言與像二名也。

言在天主爲位之名否 一章

聖奧定云。言之視所由發之位。如子之視所由生之父。夫子既爲位之名。即言亦位之名矣。

疏 言在天主舉其切義非天主體之名。乃天主位之名。何則。蓋言者之義有汎有切。汎義曰行之因言。如

因主君之旨。俗亦謂此主君之語也。切義有三。一曰明司之臆。蓋外言之稱。由內言而稱。夫聲音所以稱謂言者。因其解明悟之臆而稱焉。亞利云。聲音指明悟之旨。苟言非指心臆。不可謂之言矣。二曰聲音解明司之內臆。三曰聲音之像在心而未出之口是也。今論在天主言者之切義。乃明達之臆也。與定云。能知言者。不但未響於外。且其內未有其聲音之像。此人則能略明彼言之像。如經所云厥始言。已有非乎。夫心之內臆本然由他。即由於懷知識者也。故在天

主言者正切之義爲指原來則係於位矣緣天主位因原來而別故見七卷第一論三四五章以此則知言也者之名稱非本主體乃天主位之本稱矣

駁 位之名在天主必具正切之義如謂父謂子是也至在天主稱子爲言阿理熱則以爲汎名非切名

正 亞理阿從阿理熱子與父不同體遂謂言爲子之汎名非本名蓋言發於內而在內若云天主子正切稱爲言者則不得謂天主子在其父外矣故其說云然然不知既有汎名即有切名蓋謂言爲汎名因表

故也。夫言或表物在內。是謂之言因表內意。或因言他而見表。是須言所以此言見表。由此觀之。云言在天主有汎義。必有言有切義而爲位之名云。

駁 奧定云言在天主乃有愛之知。按。瑟爾又云言在天主非他。乃有思之見耳。知思見三者在天主非係於位。而係於體。則言在天主非位之名矣。

正 凡係於明達者。在天主皆係體稱。非係位稱。惟言者之名稱則否。惟係於位。而非係於體。何則。言者義由於他。蓋凡明司之知識。所臆者卽言也。是所謂言

爲知者。其知正不指明司現知識之作用。惟指明司凡知識所憶者耳。故與定云。言非他。卽受生之知。卽智者之憶。論思亦然。不指作用而指明司。凡知識所憶。卽因思乃見。卽因見懷天主之言。但天主之言。稱之爲思。沉稱。非切稱。與定云天主之思不可謂思。思之名義乃變易之稱。蓋思爲推求。天主無推。惟照而已。明悟推求因以得明。已明不推。乃爲洞識。按琵爾稱天主照爲思。誠沉稱也。

言爲子之本名否 三章

聖與定云。惟天主子稱謂之爲言。

疏 言在天主指之因明達之所發。則言本然指子。蓋在天主因明達之原來。稱謂之子。而此原來者稱謂之生也。見七卷第一論二章

駁 言賴明司而有。非自在之有。天主子乃自在之有。則以言爲子之本名。似未然。

正 知識者有者。在人性爲二物。蓋知識屬依賴。與人性非一。天主有卽其知也。故其言非依其體非爲其效。乃關係於天主性者。其爲自必矣。蓋凡在天主必

爲自在。達瑪瑟。云。天主之言乃自在。我言乃我性之德情。

駁 凡有本名。則有本情。蓋本名因指本情而有。今云言乃子之本名。必須云子有本情。異於爲子。是諸位之本情。不止於四矣。

正 爲言之情。非異於爲子之情。與定云。稱言之故。即稱子之故。蓋有子之生。所以謂子位之本情。其具多名稱者。所以指子之多情也。欲指子與父爲同性。謂之子。欲指子與父借無始。謂之光。指子之全肖父。謂

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

之像。指子之生不屬形。謂之言。如此諸情。非一名所能盡也。

駁 靈性凡知識。則生內言。天主子亦知識也。則子亦有言。由此則知言非子之本名。

正 知識在天主。乃天主性之情。非天主位之情。天主子應知物者。因其具天主性也。子爲受生之天主。非授生之天主。故子雖知識。非因其生言。乃因其爲言。即其所發之言。緣言在天主。即其明達。故而其有別於其原來。惟因互視而已。

## 天主子爲像論第八

### 像在天主爲位之名否一章

聖輿定云。謂像向已。不甚悖於理乎。葢像乃物之像。非已之像。視物而不視已也。則像之名。乃互視之名。是爲位之名矣。

疏 立像之義因肖也。但非凡肖者卽謂之像。惟在同類之物。或同類之迹耳。同類之肖。論形物者乃形狀也。葢畫獸像各不同類。卽其像亦各不同。非由彩色不同。乃由形狀不同。然而肖者。卽因形狀爲同類。與

同類之迹則必有所取之以爲像矣此所取以爲像者是爲像之原來與定云甲雞卵非乙雞卵像緣甲不由乙故是故像之義必取之由來於所爲其像者或因同類或因同類之迹焉顧在天主凡屬原來必係於位像屬原來則其爲位之名必矣

駁 與定云天主三位之像人肖之則惟一耳因此知像之名義關係於天主之體非係於位人謂之主像者非因肖天主各位乃因全肖三位全三位則係於體矣

正 夫由於物肖之舉像之切義乃謂之像而彼所由

於物之肖。正切謂之則。而汎謂之像。人謂之三位之像。舉像之汎義也。而謂之其則。舉像之切義也。與定指汎義。故謂爲三一之像。

駁像之義後於所爲其像者。在天主無先後。則不得謂像爲位之名。

正像之義在天主。惟指肖而已。爲肖者不指先後。試驗兩物相肖同時生焉。

像之名爲子之本名否 二章

聖與定云。惟天主子爲父之像。

疏有云非獨子爲像。聖神亦爲像。此實不然。蓋聖經惟稱子爲像云。厥（指子）乃天主之像。又云厥爲永福之光。而厥體之像。夫獨子爲像。聖神不爲像者何以故。有以爲父與子非獨性爲一。且又原始之稱謂亦爲一。（即父子共爲聖神之原）若聖神之稱謂。則無所共於父與子也。顧此猶不足証聖神無其像之義。與定云。如在天主論互視不論均否。是亦非論肖與像也。故又有云聖神不得謂子之像。若然是像之像也。理不得有。又不得爲父之像。蓋像之向所像也。必直然而無所間。

若聖神之向父。必因乎子。則非直然。又聖神不得謂爲父及子之像。若然則一位爲兩位之像。似悖於理。由此則知聖神絕不爲像。然而此証義猶未安。蓋父及子乃聖神之一原。詳後則聖神爲父及子之像。因父子爲一之義。如人爲全三位之像。然何不可之有。是故正証云聖神雖原來受父之性。如子受父之性。然不稱之爲子。則雖受像肖父之像。亦如子而終不得稱像。所以然者。子由於父因其爲言。而聖神之由父及子。因其爲愛言之義。在肖彼所從由而愛之義則

否。蓋聖神之肖父及子。非因其爲愛。乃因其爲天主之愛也。

駁 經曰。人爲天主像與榮。則像之名非天主子之本名。

辨 像者之名相。在物所因者二。一因像與所像者爲同類。如國君之像在於其子。一因非與之同類。如國君之像在鐵錢。西法今謂天主子爲父之像。循先義也而人爲天主像。循後義也。故經欲指人具天主像而不全備。不徒云人爲主像也。必又云就主像。就義指

其將至全之動也。至論天主子。則非謂就主像。緣子爲父像備全故。

聖神之位論第九

前既論父與子之理。今當論凡係于聖神之位者。夫聖神匪直稱聖神也。又稱天主之愛。

聖神之名爲正切天主之何一位否 一章

經 曰。在天作証乃三。父子。聖神。與定云。或問三者維何。答曰。三位。則聖神爲位之名矣。

疏 在天主原來有二。然而愛原來無本名。見七卷第一論三章

以故本互視亦無本名。見七卷第二論四章因而本位亦無本名。但欲解其互視則借名之。曰原來。曰共發。其實原來共發二名。僅解徵號之義。非解互視之義也。今欲名因愛而發之位。依聖經稱之聖神焉。其義稱聖神者義有二。一因聖神之名乃共。與定云聖神之名。因共兩位。孜則共兩者所以爲此名者也。緣父子並神並聖故。一因聖神之本解也。神西稱斯彼利多。斯彼利多具兩義。一指無形之物。一指氣或風。天主第三位。既爲愛。而愛之情能動愛。以至於所愛之物。比之

風動物然。聖西稱三多。凡物係天主謂之三多。即此言聖也。此第三位既因愛之勢所以愛天主而發。故謂之聖神。

駁 共三位之名。不可以爲一位之本名。聖神之名共三位。聖意刺略云。聖神之名或指父。經引天主子云主神即父在余。或指子。經又引子云若因主神即子去邪魔。或指聖神。經引天主云將洩余神於萬人。聖神之名經共三位。如此則何得謂一位之本名哉。

正 聖神之名分作二句。謂共三位。良然。蓋神指主體

無形。聖指主美好之至也。若合作一句。則聖教會惟名彼因愛而發之一位。是即聖神矣。

駁 波厄爵云。三位之名。乃係於互視之名。父向子子向父之相視乃聖神之名非係於互視則聖神非屬天主位之名。

正 聖神之名。舉其名所指之義因無互視。但所因以立此名者。惟指就互視而別之位也。且聖神之名亦可指互視。蓋神既又因氣之噓而謂之神。則聖神可謂見噓。是向所從發者。則就其名謂指互視。何不可

乎。

聖神由發於子否二章

聖達那削云。聖神之由父及子也。非受造受生惟發焉。

疏 聖神由發於子不得不然。若云否也。則聖神無所別於子。非兩位矣。此咈前論。見七卷第一論三章又第四論一章 緣論天主之互別。非因其體。惟因互視故。若謂因體而別。則諸位非共一體。豈非舛乎。是知諸位之互別。因其互視必矣。然而互視者令諸位之互別。乃因其互對

試觀父有兩互視。以一視子。以一視聖神。兩視非對。因不成兩位。惟係父一位焉。今謂子及聖神無兩互視。而兩位各視乎父。則亦非相對之視。與父之視子視聖神。非相對者。無以異。是則父之一位爲一。子及聖神亦然。實惟一位。而具備兩相對互視。以對父之兩互視也。信如此論。滅絕三位之理矣。故正論云。子及聖神。因相對之互視而互視焉。蓋在天主無他相對之互視。惟指原來。前論已明。原來相對之互視。乃因其一爲原始。一因其由於元始也。顧據此論。又分

二說。一云子發於聖神。此佛於理。一云聖神發於子。此則誠然。而相稱於兩位原來之義。前論已明。見七卷第一論四章又第二論四章子之原來因明達之作用如內臆然。聖神之原來。因愛德之作用如愛然。愛必由於內臆。緣未懷所愛者之臆不得愛之故。審是則聖神發於子明矣。且觀物序亦顯此理。蓋除因形相別之物。而有多發於一。互無次第者。無之。如匠作多刀互無次第。此惟因形而殊。若論不獨因形而殊之物。其所發多物。莫不互有次第。如匠作斧作刀。刀由斧。是互相有

次第。豈非天主之美知。卽受造之倫而顯著哉。今謂以父一位而發兩位。卽子及聖神。其互有次序無疑。蓋此序非他。乃性序所爲彼由於此者也。若令有云子及聖神。由發於父。而子及聖神互無次序。彼不由此。則於理有悖。蓋爲此說者。必謂子及聖神有形別矣。豈非悖於理甚哉。若又有謂聖神乃子之神。則兩位之互有序明甚。然而聖神由於子非發於子。爲此說者。愚耶固耶。蓋發者之名義。總該諸屬原來之物。如謂線發於點。光發於日。泉發於泉等。皆是也。既云

聖神由於子矣何得又云不發於子乎

駁弟阿尼削云凡論天主體必準聖經外此不敢有他論經未嘗載有聖神發於子惟謂發於父云由發於父眞實之神

正聖經雖不載其語實載其義引子言云彼聖神揚余益受於余以此解經者立有公法云經所載歸天主父者雖有惟之一字實亦共天主子但除因相對之互視之情無不與之共也如經云惟父知子不因此而除子之自知然則經雖云聖神發於父卽加惟字

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

豈因而除聖神之發於子乎。蓋視父及子就其爲聖神之原。兩位原非相對。而其所就以成相對者。蓋因一爲父。一爲子云。

駁 聖神全發於父矣。又謂發於子非贅乎。

正 正因聖神全發於父。故謂又發於子。非直不贅。且固然相宜也。蓋父子之能惟一。而所由於父。除無悖於爲子者之情。必亦由於子。緣子惟由於父。非由自故。

駁 聖神雖不發於子。可有別於子。按瑟爾云。子及聖

神兩位。果得父之有。然得有之勢。則異子因生。聖神因發。兩位緣此而別。又申一語云。子及聖神所以分兩位者所因。惟此非有他故也。

正 聖神之位。所以別於子之位者。蓋因此之原來。別於彼之原來。而原來之所以別者。又因子惟由於父。而聖神則由於父亦由於子也。否則兩位原來不得互別矣。此義已悉本章。

聖神發於父者由子否 三章

聖意刺略向天主父云。祈爾存余信。可以永獲爾。而

拜爾子。并獲由爾惟一子者聖神焉。

疏 凡爲某行爲由某一。此所謂由在所以然之倫。則指所以然。或指作用之始也。但作用既在作者與受作者間。彼所加由字所以然者。嘗有因作用出於作。而爲作用之所以然。蓋此所以然能令作者行爲。或如爲所以然。如謂匠由利而行。或如模所以然。如謂匠由厥藝而行。或如作與行動之所以然。如謂匠由命而行是也。顧彼所加由字所以然。亦嘗有因定所以然行爲。而爲作用之所以然。如謂匠由斧而行爲。

此非謂斧令匠行。乃謂斧令見制之物。由於匠也。故有云。由字有指權在後。如謂相由君而行。有指權在先。如謂君由相而行。無所不可。今論本題之義。子之噓聖神。既由於父。則可云。父由子而噓聖神。或云聖神由子而發於父。兩說總歸一義也。

駁云某由甲而發於乙。其發非徑直而有所隔矣。今謂聖神由子而發於父。則聖神之發於父非直。竊恐不宜也。

正 凡作用宜視二。一作者。一所以作者行爲之德能。

如火熱木。作者火也。所以作者行爲之德能熱也。今視父及子之德能。所以噓聖神者。必無所間。緣兩位德能惟一故。視施噓者兩位。孫則如聖神共發於父及子。就其發於父則徑直。就其發於子則否。本題謂聖神發於父者。由子是也。

駁 謂聖神發於父由子。則發於子因父也。是爲更發於父。蓋理學通論云。凡某因甲爲某。則甲更某也。如木因火爲熱。則火尤熱然。

正 若子所受於父施噓聖神之能。別於父施噓聖神

之能。則子將爲次。或司所以然。而聖神之發於父。較發於子爲有加誠。然然而施噓之能。在父在子惟一非二。則聖神之發於父與發於子維均矣。但因子之能受於父。故又有謂聖神正切發子父也亦可。

駁 子之受有。必因乎生。若聖神之發於父者由子。則子受生在先。而聖神之發次之。是聖神之原來。非從無始有也。此論似入異端。異端云聖神之發非從無始者

正 子之受生。與父之施生。偕從無始有。父之授生非先於子之受生聖神之原來亦然。與其原偕從無始有。以故子之

生。不先於聖神之發也。兩固借從無始有矣。

駁 凡謂甲行爲由乙。則可轉而謂乙行爲由甲。如謂君行由相。可轉而謂相行由君。然絕不可謂子噓聖神由父。則亦豈可謂父噓聖神由子乎。

正 凡謂甲行由乙。有可轉如君相之喻。有不可轉如謂匠行由斧可。而謂斧行由匠不可。所以然者。斧自不行乃被行。而在司所以然之倫。相爲作用之主。則自行也。由字雖作中。然可轉謂相行由君。行爲者愈在先。其德能愈親厥效。緣初所以然之德。令次所以

然親其效故。是故視相在作中之倫。就作所以然序。則謂君行由相。而就德能之序。則謂相行由君也。今論父子之行。則不視德能之序。而視位者之序。故謂父嘘由子可。子嘘由父則不可。

## 父及子爲聖神之一原否 四章

聖與定云。父及子乃聖神之一原。非二原。

疏 父及子。除其因互視之對而別者。則皆爲一也。夫爲聖神之原。父子無互視之別。則兩位爲聖神之一原何疑哉。然而父子爲聖神一原之稱。有以爲汎稱

非切稱者。所據者何。蓋以原之稱。非指位而指位之本情。是非自立之稱。乃加依之稱。加而依物。如謂人乃善乃善知。善知加而依人。所以謂加依之稱。加依之稱。既不受模於他。加依之稱。如自與其不能互相模而稱自乃其或其乃自。則父子不得謂一原。原也一也稱。但謂父子因一勢而爲聖神之一原可也。依此說。可謂父爲子及聖神之二原。即因二勢。父爲子原因授生爲聖神原因共發。是因二勢而爲兩位之原。故須云原之稱。雖指位之本情。然指情非因加依。乃因自立之物。如父子二名在受造者亦指自立之物。然。今所指之情在父在子。惟一。則

父子爲聖神之一原。豈不正切哉。試驗父及子謂一天主。因兩位之模。卽爲天主者一也。則知父及子謂聖神之一原。因兩位之情。卽爲原者一也。

駁 謂聖神之發於父及子。因兩位同一性不可。蓋亦須謂聖神由已也。緣論性聖神與父子同一性故。謂聖神發於父及子。因兩位同一獨。某所獨有之情謂之獨如人能笑馬能嘶然兩位同一獨指嘘聖神之情共兩位亦不可。蓋一獨似不能共兩位。則聖神之發於父及子。非因兩位爲一原。乃因爲二原誠然哉。

正 視發者之德能。則聖神。由父及子。因兩位之德能惟一。謂兩位爲一原是也。葢一獨共合一性者兩位。於義無礙。視施噓者之位。則謂聖神發於父及子。因父子爲兩位亦是也。葢聖神之發於父子如愛然。令兩相翕和也。

駁 凡謂父及子爲聖神之一原。非指位之一。若然則父子非兩位。又不指獨之一。葢令父及子因共一獨云爲一原。則父因共兩獨。一獨生子一獨噓聖神亦可謂爲子及聖神之兩原。此則於理有悖。由此則知。父及子不

得謂聖神之一原。

正 父及子謂聖神之一原。係於獨之一。然。非因父具多獨。即可謂多原。緣多原義須多位故。

駁 子之肖父。較聖神之肖父一也。而不可謂子較聖神。爲更肖。然而聖神及父者非爲位之一原。則父及子亦然。不可謂聖神之一原。

正 在天主之肖否。非視互視之本情。惟視體耳。如父自肖。較子肖不可謂父更肖。即子及聖神亦然。豈可謂子較聖神更肖父哉。

駁父及子及聖神三位。因爲受造者之一原稱之造物者。然論父及子之視聖神。非謂一嘘。而謂兩嘘。既謂兩嘘。何不謂兩原乎。

正父及子雖爲聖神之一原。然因父子之別而爲兩位。則可謂兩嘘者。緣作用係於位故。而其不可謂三造物者。又緣受造者之由三位。非因三位之互別。惟因三位共一體故。而聖神之由父及子。因父子之別而爲兩位。義見本章答第一駁內。

聖神之名卽愛者論第十

愛爲聖神之本名否 一章

聖額我略云。聖神卽愛。

疏 愛之名在天主。係於體。亦係於位。今論惟係於位爲聖神之本名。如言爲子之本名。然蓋前論已明。見七卷一論二三四五章 在天主既有二原來。一因明達爲言卽子之原來。一因欲德爲愛卽聖神之原來。但因欲德之原來。非若因明達原來較顯。而解之得名較特也。故欲指因欲德而發之位。與其互視。則用委婉之名。卽原來卽噓之名。相也。但各名循名相之本義。而原來

之本名。則非互視之本名。雖然詳思明欲二德。其理未嘗不同。葢論知。如知識某。則於知之者發其所知者之臆。而謂之言。論愛亦然。愛某。則於愛之者發其所愛者之印。所以謂見愛在於愛之者。如見知者在於知之者也。是故凡某自知而自愛。則在於已。非直因知愛與已爲一。且又因見知者在於知之者。見愛者在於愛之者焉。然而就明司則有本名。所以指知者於所知者之相因謂之知識者。又有本名所以指臆之原來。謂之說者謂之言者也。知識者之在天主。

係於體無所因於所發之言。而言者則係於位。蓋指知識者之所發也。說者則係於徵號。蓋指相因爲所以發言者之向。夫言者也。若就愛司除愛之一名。爲所以愛者之向。見愛者。則別無本名。以指見愛者之相因向愛者。或愛者向其見愛者也。凡愛因施愛則見愛之印發在於愛者所以互相視。夫既缺於名。則各相因。依俗指之以愛之名。如指言者將謂之見生之知然。是故視愛因其惟指愛者向見愛者之相因。則愛而施愛。愛即所發者愛施愛即噓所發之愛。係於體也。如知而知識係於體然。視愛因愛之

名解。指相因原於所發者。因愛之原來向其原始。或原始向所發者。則愛之名係於位之名。而施愛係於徵號之名。如言如生。乃徵號之稱然。

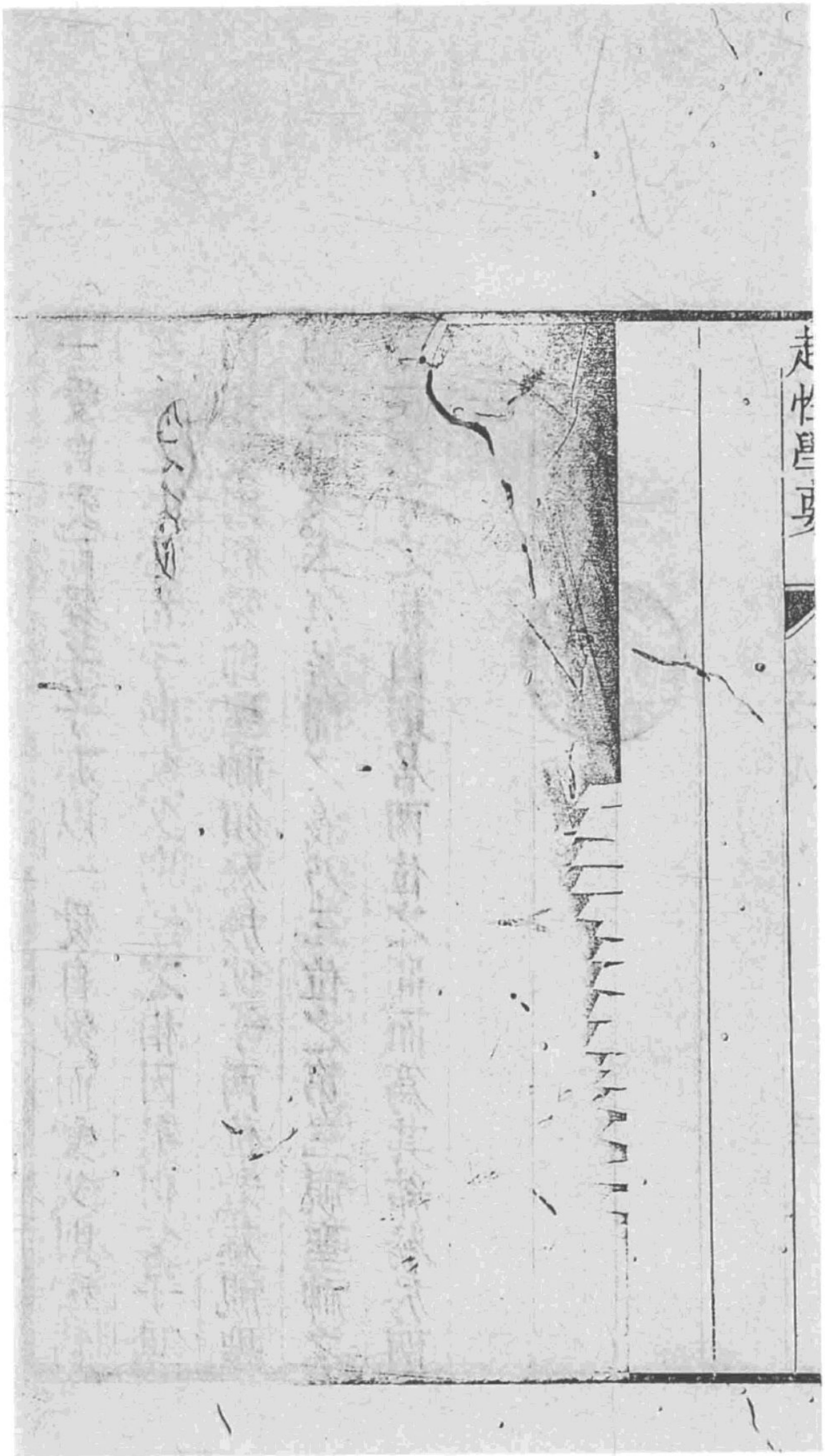
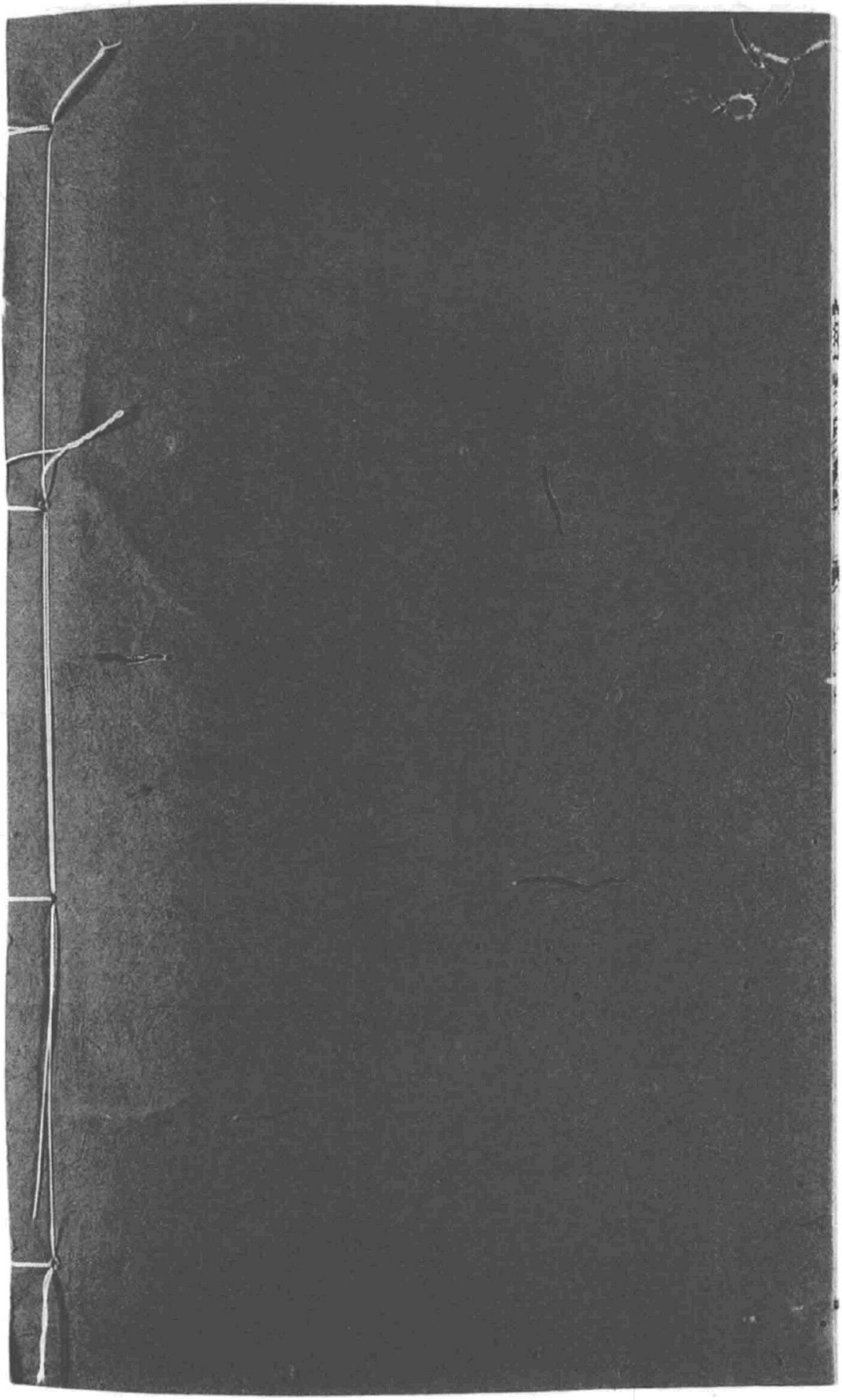
駁 聖神自在之有也。愛之名不指自在之位。乃指作用。肖於愛者。以至於見愛者。則不得謂聖神之本名。

正 知。欲愛。雖指出而至於厥界。界即所知所愛之物者作用。然係畱作用。在於其本作者。如諸上論。已明。但作用之在作者。因作者具有向界之義也。此不但在天主。即論在人。凡施愛與施言者。皆具向見愛見知之物之

義至論天主。既絶一切依賴。則愛與知之義尤爲備全。葢愛與言之在天主。誠爲自在之有。故凡謂聖神乃父者之向子之愛。或向他物之愛。非指出於父以至於物之愛。惟指愛之向見愛之物。如論言亦然。惟指之向見知之物云。

駁 愛乃相愛者之結也。聖第阿尼削云。愛者合和之能。夫結之義在居其間。而不在由發於物之義。聖神既愛於父及子。則非結之謂。非結則非愛矣。

正 聖神之謂父及子之結。正因其爲愛也。葢父既以

一愛自愛。而愛子。子亦以一愛自愛。而愛父。則愛爲聖神之名。必指子向父。父向子之相因矣。但父子正因相愛。則相愛卽聖神須發於父子兩位者。蓋視聖神之原來。本無居間之義。乃三位之第三視聖神之向父及子之相因。則居兩位之間。而爲其結發於兩位云。

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA